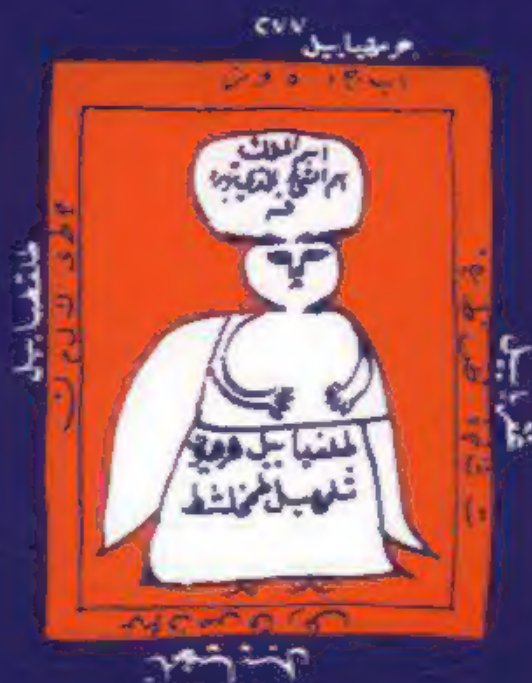


توفيق فهد

الكهانة العربية قبل الإسلام

الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر،
الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الحمسن..



ترجمة: حسن عودة - رندة بعث
تقديم: د رضوان السيد

قبيل الكهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وعبر تجلياتها، مرتبطة نهاية الارتباط بالنبوة التي هي جذرها الأصلي. أو على الأقل درجتها الأولى. ليس شمة القطع يفصل بين هذين المفهومين المتكاملين اللذين يبدو ثانيهما بوصفه نفتحاً تلافوياً. غير أن خطاً فاصلاً سيرتسم بينهما في اليوم الذي تغيرت فيه الشروط الاجتماعية عبر الانتقال من البداوة إلى التحضر أو من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي تبدلت فيه طبيعة الرسالة الإلهية ومحتواها ليدلاً كاملاً عبر الانتقال من الإيمان بألهة متعددة، إلى عبادة إله واحد وإلى التوحيد. فالكهانة والنبوة هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حقبة معينة من تاريخه.

والواقع أن الكاهن العربي الذي كان في البداية انخراطياً، ولاسيما في ظل تسميته بالأفكل، أو الرب، أو ذو اله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه النبي أي من الإله الذي كان الكاهن خادمه والتناظر باسمه في أن معاً، وكان يمارس عمله الاجتماعي وينقل الرسالة الإلهية تحت تسميات السائق والحازي والعراف والكاهن والسيد، بالروح ذاته إن لم يكن بالطريقة ذاتها التي كان يزاولها النبي. وقد بدأ وحدهما وفعلهما في الاضطرار حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين الإله الموحى، في حين أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحى إليه.

[...]

ما أردت في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير لوفيق فهم عن الكهانة أو العرافة العربية، بل للترجمة التي استمعت بروعتها ودهشتها بما يفوق ما أذكر أنني استمعت به عند قراءتي لكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975).

والكتاب صعب صعب تدفق الموضوعات وغرايتها، وثققة فهم الفرنسية العالية البلاغة والأبلاغ، بين أن المترجمين ما كانوا أقل قدرة على الإيضاح والدقة عن المؤلف نفسه، وقد ردا مئات النصوص إلى الأصول التي اقتبست منها، فلم يبق في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدأ أسماء وتعبير ثكني تظل الترجمة أمينة للعالم المصطلحي للنص، بما جعل من النص العربي أية في الدقة والجمال والعدوية في الوقت نفسه.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالمترجمين وبالناسر الذي تأب على ترجمة نصوص فادرة ورائعة.

رضوان السيد، بيروت في 6 آب، 2007

Toufik Fahel
La divination
arabe



الكتابه العربية قبل الإسلام: الكهان، الكتبة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الراعي، العوائد الرب، ذو اله، الخمس . .

تأليف: توفيق فهدي

ترجمة: حسن عود، رندة بهت؛ مراجعة: توفيق فهدي، زياد مكي

تقديم الترجمة العربية: وضوان السيد

تصميم الغلاف: زياد مكي

إخراج: زياد مكي، إخراج إلكتروني: محمد فهد الحاج حسين

التوزيع في العالم: شركة قننيس للنشر والتوزيع (ش.م.م.)

ص ب (113/6433)، شارع انجمناء بناء، رسمي

بيروت، لبنان

هاتف: (+961 1) 750 054، برّاق: 750 053

حوال: (+961 03) 620 512، 722 411

بريد إلكتروني: darumway@inco.com.lb

التوزيع في سورية: قننيس للنشر والتوزيع

شارع ميسلون، دار المهديين (0905)، القردوس

ص ب (6177)

دمشق، سورية

هاتف: (+963 11) 222 9836، برّاق: 224 7226، 442 7393

حوال: (+963 094) 517 167

بريد إلكتروني: cadmus@net.sy

التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بلبلو

هاتف: (+963 41) 968 975

التوزيع في الأردن: الأملية للنشر والتوزيع

وسط البلد، سلف مطعم قننيس، ص ب (7772) عمّان 1118، الأردن

هاتف: (+962 6) 8688 1463، برّاق: 7445 465

بريد إلكتروني: alahia@mea.jor

انظر جميع الفهارس على صفحات الشبكة العالمية: www.alfurat.com، www.cadmus.net.sy

لا يباع نسخ ورقية وإلكترونية من هذا الكتاب. انظر <http://www.arabicebook.com>

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الفهرس.

عدد كلمات الكتاب: (187011) كلمة تقريباً

توفيق فهد

الكهانة العربية قبل الإسلام

**الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الماهر، الرائي،
العرّاف، الرب، ذو الإله، الحُسن . .**

ترجمة: حسن عودة، رندة بعث

مراجعة: توفيق فهد، زياد مني

تقديم الترجمة العربية: رضوان السيد

المحتوى

17	ملفظة (د وضوان السهد)	
21	تهيد	
23	مدخل: وضع جزيرة العرب الثقافي والديني قبل الإسلام	
23	جزيرة العرب القديمة في مواجهة التطلعات العاصفة للتاريخ	11
25	حدود الموضوع	12
25	المصادر والمناهج	13
26	الأصل العربي والمشتأ الجغرافي للعرب	14
26	موضوعة الأصل العربي عند الساميين	15
29	موضوعة الأصل من مابين النهرين عند الساميين	16
29	الوسط الإيراني	17
30	الوسط العربي في جنوبي جزيرة العرب	18
31	طرق المواصلات	19
31	موقع الثقافة العربية ضمن	110
31	السياق الثقافي لأسس العربية القديمة	
32	أوجه التقارب بين العرب والعبرانيين المرحل	111
33	فصوص التنظيم الكهنتوي والشعائري	112
34	غياب الميتولوجيا وكسب الطقوس	113
36	مخطة الكتاب	114
39	الدين والكهانة في وسط جزيرة العرب	1
41	الكهانة السامية: الموضوع والمناهج	1 / 1
41	التوحيد اليداني عند الساميين	1 / 1 / 1

41	البعالي المطلق للألوهية	[2 / 1 / 1]
42	تكوين الكهانة	[3 / 1 / 1]
43	المبادئ التعريفية للكهانة السامية	[4 / 1 / 1]
44	الكهانة، والتنجيم والسحر	[5 / 1 / 1]
46	الكهانة الآشورية-بابلية	[6 / 1 / 1]
47	الكهانة الآرامية	[7 / 1 / 1]
48	الكهانة المكنعانية	[8 / 1 / 1]
48	الكهانة الفارسية	[9 / 1 / 1]
49	الكهانة الهندية	[10 / 1 / 1]
50	الكهانة التركية	[11 / 1 / 1]
50	الكهانة لدى البربر	[12 / 1 / 1]
50	الطابع الديني للكهانة السامية	[13 / 1 / 1]
51	الطابع الديني للكهانة اليونانية-الرومانية	[14 / 1 / 1]
53	طبيعة الكهانة العربية	[2 / 1 / 1]
53	تصنيف المطرائق الكهانية	[1 / 2 / 1]
53	الفراسة وقرعائها	[1 / 1 / 2 / 1]
54	السحر وقرعائه	[2 / 1 / 2 / 1]
54	قضاء التنجيم وقرعائه	[3 / 1 / 2 / 1]
55	تعريف الكهانة	[2 / 2 / 1]
56	المسعودي	[1 / 2 / 2 / 1]
58	ابن خلدون	[2 / 2 / 2 / 1]
61	القزويني	[3 / 2 / 2 / 1]
61	ابن سينا	[4 / 2 / 2 / 1]
63	الغزالي	[5 / 2 / 2 / 1]
65	ابن رشد	[6 / 2 / 2 / 1]
66	ابن ميمون	[7 / 2 / 2 / 1]
68	الكهانة والنبوة	[3 / 2 / 1]
71	وسطاء الوحي والإلهام	[1 / 3 / 2 / 1]
74	طرق الوحي	[2 / 3 / 2 / 1]
75	الوحي والنبوة	[3 / 3 / 2 / 1]
76	علامات النبوة	[4 / 3 / 2 / 1]
77	النبوءات حول عيسى النبي محمد	[5 / 3 / 2 / 1]

81	النبي والمراف	[6 / 3 / 2 / 1]
83	القيّمون على العبادة والكهانة في جزيرة العرب	[3 / 1]
83	العبادة والكهانة	[1 / 3 / 1]
83	تعدد التسميات	[2 / 3 / 1]
84	الكاهن	[3 / 3 / 1]
118 ⁷	الكاهنة	[4 / 3 / 1]
90	نظمى بعض القبائل	[5 / 3 / 1]
92	المرب	[6 / 3 / 1]
92	ذو إله	[7 / 3 / 1]
93	المساقن	[8 / 3 / 1]
95	الحازي	[9 / 3 / 1]
95	المراف	[10 / 3 / 1]
99	دور الكاهن - السيد في الحرب	[11 / 3 / 1]
100	الروابط الشعائرية	[12 / 3 / 1]
103	الحُمس	[13 / 3 / 1]
107	وسائل العبادة والكهانة	[4 / 1]
107	فقر الخاف الشعائري	[1 / 4 / 1]
108	المبت	[2 / 4 / 1]
110	المظنة	[3 / 4 / 1]
111	المركب	[4 / 4 / 1]
111	المحمل	[5 / 4 / 1]
112	الإلهود	[6 / 4 / 1]
114	المراقبم	[7 / 4 / 1]
115	أربال	[8 / 4 / 1]
117	تكامل آثار العبادة المعربة والمعرية	[9 / 4 / 1]
118	الوحي	[10 / 4 / 1]
119	رحمي دمي ورحمي حمر	[11 / 4 / 1]
120	الصبر الشكلي	[12 / 4 / 1]
120	السجع	[13 / 4 / 1]
121	الرجز	[14 / 4 / 1]
160	هل السجع والرجز خصوصيتان للشعب العربي؟	[15 / 4 / 1]

124	قدم عهد المسجع	[16 / 4 / 1]
125	موضوعات الوحي عند العرب	[17 / 4 / 1]
126	الصلوات مع السور القرآنية القديمة	[18 / 4 / 1]
126	مأذج عن الوحي	[19 / 4 / 1]
126	وحي عمرو بن لحي	[1 / 19 / 4 / 1]
127	وحي طرفة الكهنة	[2 / 19 / 4 / 1]
128	وحي آخر لطرفة	[3 / 19 / 4 / 1]
128	وحي كاهنة بني إباد	[4 / 19 / 4 / 1]
129	وحي كاهن بني أسد	[5 / 19 / 4 / 1]
130	وحي كاهنة بني قنم	[6 / 19 / 4 / 1]
130	وحي شق وسطح	[7 / 19 / 4 / 1]
130	أنواع الوحي	[20 / 4 / 1]
131	المطائف	[1 / 20 / 4 / 1]
132	المهمة	[2 / 20 / 4 / 1]
133	استحضار الأرواح	[3 / 20 / 4 / 1]
137	الطرائق العرقية في جزيرة العرب القديمة وتطورها إبان الفترة الإسلامية الأولى	[2]
139	الطرائق الاقتراعية	[1 / 2]
139	الموضوع	[1 / 1 / 2]
139	امتداد الاقتراع إلى الكهانة الحديثة	[2 / 1 / 2]
140	الطابع المقدس	[3 / 1 / 2]
140	الاستقسام بالأزلام والضرب بالأقداح	[4 / 1 / 2]
142	الاقتراع بالسهم	[5 / 1 / 2]
145	الاقتراع برمي الحصى	[6 / 1 / 2]
148	الاقتراع بطرق الحصى	[7 / 1 / 2]
148	الاقتراع بخطوط الرمل	[8 / 1 / 2]
152	الميسر	[9 / 1 / 2]
157	الكتاب	[10 / 1 / 2]
157	علم القرعة	[11 / 1 / 2]
158	الكتابات حول علم القرعة	[12 / 1 / 2]
160	الجفر	[13 / 1 / 2]
160	نظم الكتابة	[14 / 1 / 2]

162	مؤسسو الجفر ومصادره	[15 / 1 / 2]
163	الملاحم	[16 / 1 / 2]
165	الحروف	[17 / 1 / 2]
168	الأسماء الحسنى	[18 / 1 / 2]
172	نحواس القرآن	[19 / 1 / 2]
173	أثر الترجمة	[20 / 1 / 2]
175	طرائق الكهانة الخلمية	[2 / 2]
175	قدم عهد علم تفسير الأحلام	[1 / 2 / 2]
176	المراثى المزجج لعلم تفسير الأحلام العربي	[2 / 2 / 2]
177	الرحلة العربية بوجه الحصر	[3 / 2 / 2]
177	رؤيا ربيعة بن نصر	[4 / 2 / 2]
180	رؤيا بسطام بن ليس	[5 / 2 / 2]
180	حلم عبيد بن الأبرص	[6 / 2 / 2]
181	رؤى النبي محمد	[7 / 2 / 2]
181	رؤيا الإسراء	[8 / 2 / 2]
182	الإسراء والمعراج	[9 / 2 / 2]
183	رؤى الخور	[10 / 2 / 2]
189	مصطلح الحلم والرؤيا النبوية	[11 / 2 / 2]
191	الموضوعات الخلمية في رؤى النبي محمد	[12 / 2 / 2]
191	البياض - الطهر	[13 / 2 / 2]
192	حلم هرقل	[14 / 2 / 2]
193	حكمة الرسول لعائشة	[15 / 2 / 2]
193	إعجاب الرسول بعمر	[16 / 2 / 2]
195	إقامة الأذان	[17 / 2 / 2]
196	حلم عاتكة	[18 / 2 / 2]
197	حلم جهم	[19 / 2 / 2]
198	رؤيا محمد عتية معركة أحد	[20 / 2 / 2]
199	مجريات معركة مؤتة	[21 / 2 / 2]
199	استشعار النهاية	[22 / 2 / 2]
200	انتقال ولاء الحمى إلى الجحفة	[23 / 2 / 2]
200	محمد مفسر الأحلام	[24 / 2 / 2]
201	حلم الطفيل بن عمرو	[25 / 2 / 2]

202	محمد - القمر	[26 / 2 / 2]
203	أحلام الليل خلقوا النبي محمدًا	[27 / 2 / 2]
204	عمر	[28 / 2 / 2]
204	عثمان	[29 / 2 / 2]
205	رؤية النبي في الحلم	[30 / 2 / 2]
206	أحلام مختلفة	[31 / 2 / 2]
207	أحلام ذات انكسارات تاريخية	[32 / 2 / 2]
207	عمرو بن العاص ومعاوية	[33 / 2 / 2]
207	أساسة كربلاء	[34 / 2 / 2]
208	صلب ابن الزبير	[35 / 2 / 2]
208	وفاحة الحجاج	[36 / 2 / 2]
209	روع عمر بن عبد العزيز	[37 / 2 / 2]
210	فتح الأندلس	[38 / 2 / 2]
211	حلم ألفونس السادس	[39 / 2 / 2]
211	أحلام المرحلة العباسية	[40 / 2 / 2]
212	خارجة بن يزيد	[41 / 2 / 2]
212	الشافعي	[42 / 2 / 2]
212	ابن سلام	[43 / 2 / 2]
212	ابن نباتة	[44 / 2 / 2]
213	ابن عيون	[45 / 2 / 2]
213	المسعودي بن يحيى	[46 / 2 / 2]
213	الرؤيا والتصور	[47 / 2 / 2]
214	طبعة النوم والحلم في رأي القشوري	[48 / 2 / 2]
216	نماذج من أحلام المتصوفة	[49 / 2 / 2]
217	أحلام إخبارية	[50 / 2 / 2]
217	ألف ليلة وليلة	[51 / 2 / 2]
218	المحارلات الأولى لتصنيف المادة الحلمية	[52 / 2 / 2]
218	لائحة ابن المسيب	[53 / 2 / 2]
220	ابن سجين	[54 / 2 / 2]
223	المحورث الحلمية الأولى	[55 / 2 / 2]
224	الدراسة المنسوبة إلى ابن قتيبة	[56 / 2 / 2]
231	علامات الأصالة	[57 / 2 / 2]
233	هيكل الدراسات الحلمية	[58 / 2 / 2]

234	محاولة لجرد كتب تفسير الأحلام	[59 / 2 / 2]
235	محاولة جديدة	[60 / 2 / 2]
235	جرد لأدب الأحلام العربي	[61 / 2 / 2]
260	المحاولة	[62 / 2 / 2]
261	عادة النوم في المسجد	[63 / 2 / 2]
265	الطرائق الفهرسية	[3 / 2]
265	تصنيف	[1 3 / 2]
266	القيافة العربية	[2 / 3 / 2]
266	قيافة البشر	[1 / 2 / 3 / 2]
267	قيافة الأثر	[2 / 2 / 3 / 2]
268	توسيع القيافة واستدادها إلى سلوك الحيوانات	[3 / 2 / 3 / 2]
269	الطابع المقدس للقيافة	[4 / 2 / 3 / 2]
271	تعبير الوسط الصحراوي	[5 / 2 / 3 / 2]
271	الفهرسة الإسلامية	[3 / 3 / 2]
271	علم غريب	[1 / 3 / 3 / 2]
271	الفهرسة الصوفية	[2 / 3 / 3 / 2]
272	الموضوع	[3 / 3 / 3 / 2]
272	الفهرسة عند أرسطو	[4 / 3 / 3 / 2]
273	بوليمون	[5 / 3 / 3 / 2]
274	نفس القين الأنصاري	[6 / 3 / 3 / 2]
274	دور الفهرسة في تجارة العبد	[7 / 3 / 3 / 2]
275	فهرسة الخيل	[8 / 3 / 3 / 2]
276	لشاعات والبقع الجلدية	[4 / 3 / 2]
276	كتاب علمي	[1 4 / 3 / 2]
277	قراءة الكف	[5 / 3 / 2]
278	الموضوع	[1 / 5 / 3 / 2]
278	فهرسة لوح الكف	[6 / 3 / 2]
280	الاستدلال بفحص النقص (الاختلاج)	[7 3 / 2]
282	معرفة الكهانة بالأرض	[8 / 3 / 2]
284	لتنكهن عن طريق رصد الظواهر الجوية	[9 / 3 / 2]
285	مصحح دنيا	[1 / 9 / 3 / 2]
286	مراجع أخرى	[2 / 9 / 3 / 2]

288	الإرث القديم الذي جمعه الإسلام	[10 / 3 / 2]
288	علم الأنواء	[11 / 3 / 2]
291	سكهن الرصد الجوى	[12 / 3 / 2]
293	ملحق بالمفصل الثالث	
299	نغمات النص العربي مقارنة بالنص اليوناني	
299	نغمات النص اليوناني مقارنة بالنص العربي	
301	المفالات	[4 / 2]
301	تنوعات وتقسيمات	[1 / 4 / 2]
301	الصفاة أو السكهن عن طريق الطير	[2 / 4 / 2]
302	نظرة إجمالية سريعة على الصفاة اليونانية - الرومانية	[1 / 2 / 4 / 2]
303	قو عد الصفاة العربية	[3 / 4 / 2]
304	الطابع اليوناني للظرة	[4 / 4 / 2]
305	النزجر	[5 / 4 / 2]
305	فقدان النص الأولي للنزجر	[6 / 4 / 2]
306	انتهاء الطوران	[7 / 4 / 2]
309	الأصوات	[8 / 4 / 2]
311	المساطر والسلوكات	[9 / 4 / 2]
312	العال	[10 / 4 / 2]
312	لأل الحروف والأسماء	[11 / 4 / 2]
314	المبادئ	[12 / 4 / 2]
315	ابن قريه	[13 / 4 / 2]
316	للب المعاني والعرويات	[14 / 4 / 2]
317	المقال المستخرج من أمحوال الناس	[15 / 4 / 2]
317	العال البطلي والعال الظاهري	[16 / 4 / 2]
318	التشوهات البدنية	[17 / 4 / 2]
319	علامات عارضة	[18 / 4 / 2]
319	الاسم	[19 / 4 / 2]
320	مراقب الفجائية بالطائرة	[20 / 4 / 2]
320	المنظر الخارجى	[21 / 4 / 2]
321	السلوك	[22 / 4 / 2]
321	الأفعال اللاوعادية	[23 / 4 / 2]

321	المؤلة الاجتماعية	[24 / 4 / 2]
322	التشبه بين أجزاء البدن وأجزاء الكون	[25 / 4 / 2]
323	دمج مختلف القالات	[26 / 4 / 2]
323	الحج الأخير لعمر بن الخطاب	[27 / 4 / 2]
323	الأمير	[28 / 4 / 2]
324	أبو إسحق النخعي	[29 / 4 / 2]
324	التنوع الأقصى للقاتل العرضية	[30 / 4 / 2]
324	الشيء محمد في الطريق إلى أسد	[31 / 4 / 2]
325	رسول كسرى إلى محمد	[32 / 4 / 2]
325	رسول سيد البيزنطيين	[33 / 4 / 2]
326	ارض مشؤومة	[34 / 4 / 2]
326	خلافة أبي بكر محمدنا	[35 / 4 / 2]
326	في معركة صلبى	[36 / 4 / 2]
326	ابن الزبير يقاتل المدينة	[37 / 4 / 2]
327	الحجاج في الكوفة	[38 / 4 / 2]
327	دير الجماجم	[39 / 4 / 2]
327	عبد العزيز بن مروان يفر من الطاعون	[40 / 4 / 2]
328	نهاية مروان الثاني	[41 / 4 / 2]
328	عبد الله بن يزيد ينهب إلى الموصل	[42 / 4 / 2]
328	نهاية المسعودي	[43 / 4 / 2]
328	الوقاية من الطفرة	[44 / 4 / 2]
329	القاتل المشؤومة	[45 / 4 / 2]
329	البار	[46 / 4 / 2]
330	المهجرة	[47 / 4 / 2]
330	الأريئة	[48 / 4 / 2]
330	حالة الجو	[49 / 4 / 2]
330	إببات الشعر	[50 / 4 / 2]
331	الفعال التحميمي	[51 / 4 / 2]
331	الموضوع والخصيمات	[52 / 4 / 2]
332	تنجيم طوالح الولادة	[53 / 4 / 2]
333	قال الأوقات	[54 / 4 / 2]
336	قالات مستخرجة من حركات النجوم ومواجهها	[55 / 4 / 2]
340	مدخل إلى التنجيم عند العرب	[56 / 4 / 2]

343	ملحق حيوانات النبوته [القال] عند العرب	
344	البحالة	[1]
344	البحاب	[2]
344	البحار	[3]
345	البحامة	[4]
345	البحر	[5]
345	البحمل	[6]
345	البحالة	[7]
346	البحسان	[8]
346	الكلب	[9]
347	اللقاق	[10]
347	الديك	[11]
349	الفراب	[12]
351	التمل	[13]
351	الظبي	[14]
351	الواق	[15]
352	الضفدع	[16]
353	القلند	[17]
353	البوم	[18]
353	الذئب	[19]
354	الحداد	[20]
354	الذباب	[21]
354	البعل	[22]
354	الأوز	[23]
354	الطير	[24]
356	الفتج	[25]
356	الحمام	[26]
356	الحماسة	[27]
356	الجرذ	[28]
357	العلب	[29]
357	الخراد	[30]
357	الأنهي	[31]
358	الفرذ	[32]

359	خلاصة الكهانة العربية والكهانة الإسلامية [امتداد كار]
365	المواشي
525	كشاف الموضوعات
527	ثبت أسماء العلم العربيه
533	ثبت أسماء الشعوب والقبائل والممالك والفرق
537	ثبت جملاتي
541	ثبت مملكة الحيوان
545	ثبت عام
561	ثبت المراجع والمصادر

مقدمة

مما أردتُ في الواقع التقديم لكتاب الأستاذ الكبير توفيق فهد عن الكهنة أو العرافة العربية، بل للترجمة التي استمعت بروعتها ودقتها بما يفوق ما أذكر أبي استمعتُ به عند قراءتي لكتاب بالفرنسية للمرة الأولى عام (1975). فقد كان من المصادفات أن قرأتُ هذا الكتاب الصادر عام (1966) بعد كتاب المؤلف الآخر الصادر عام (1968) عن الآلهة والأوثان في وسط الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكان ذلك كله عام (1975) عندما كنا ندرس اللغات السامية لدى البروفيسور هانز ميللر بجامعة توبنغن. وقتها خصص أساتذتنا في ذلك التخصص العربي فصلاً دراسياً للنفوش والكتابات السبئية عن الآلهة بحسب الجزيرة قبل الإسلام. وما كان هو قد مضر شيئاً عن ذلك، لذلك أحضر لنا للاستعانة على قراءة النصوص السبئية، كتاب أستاذته ماريا هوفنر، وكتاب حاك ريكمانز، والأولى مماوية كتبت بالألمانية عن الوثنية السامية والعربية، وثاني بلجيكي، وكتب بالفرنسية والإعلزية عن آلهة اليمن والتقاليد الدينية فيها قبل الإسلام. وقد سررتُ أن اكتشف بمسي كتاب توفيق فهد في الموضوع نفسه، وقرأته، واستعجب به في الورقة السي كتبتها عن «اللات والحزى ومناة». وقد وجدتُ وقتها الكتاب مأسراً، بعكس العيونوجيا الحاقّة، والتي لا أقنع كثيراً للعالمين الديني والثقافي لدى روبرت كاناكس، وألهمام، وفيدورن، وهوفر، وريكمانز. وعندما حدثتُ أساتذتنا ميللر عن ذلك، صحتُ وقال: كتاب فهد عن الكهانة أكثر روعة، لكنه أكثر شطاحاً أيضاً! وكما سبق القول، بعد قرأتُ كتاب «الكهانة» هذا في شتاء العام (1975) بالمعهد الشرقي بسوسن خلال ثلاثة أيام، وأعجبي بالفعل! لكنني ظلت على تعلقي بكتاب آلهة وسط الجزيرة. وأعرف الآن لماداً شأ لدي ذلك الانطباع، في ذلك الزمن البعيد. فأكثر المادة المجموعة وإوارده

في كتب «الكهانة»، هي مادة مكتوبة في القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، وأنا أعرف أكثرها من المصادر العربية، وما كتبتُ وفيها أعنيها أصيلة أو كافية للتدليل على الرؤى العربية القديمة لعوالم العيب والسحر والعموص والفتنة والتهيب. فيما المادة الواردة في كتاب «الوثنية العربية» مستندة القويش والكتابات العربية والسامية والبريطية، وثاني لأحجار الإسلامية عن تلك الآلهة باعتبارها مصادر ثانوية.

ولست أرى ذلك الآن، بعد فرائني للترجمة العربية لكتاب الكهانة، إذ إن الكتاب في الحقيقة هو حصري في العوالم الثقافية العربية، عوالم السحر والشعر والعيب، وبطرائق واسعة ومقدرة وتأريخية، لا أعرفها إلا لدى ماسبيون وبعض أقرانه العرسيين. وهذه الشفافية مستبظة للذهنية والعنسية العربية على مشارف الإسلام، والمسندة إلى موارث حقيقة القدم لدى الشعوب السامية في بلاد ما بين النهرين، ولدى الآراميين والعبرانيين، تحتل دوائرها حبة لعرب وتسجيلاتهم في الحقب الإسلامية الأولى؛ وإن في صورة شذرات محورة، ومبروجة بالموارث الأخرى التي دخلت في رسم الفتوحات وما بعد، وأخص بالذكر في كتاب الأستاذ فهد الذي بين أيدينا تلك الفصول المتعلقة بأشكال الكهانة والفراسة، وأفعال بالحيوان، وتأويلات الأحلام، وأجوار العرافين، وعلائق الشعراء بالحق والهواتف.

والكتاب صعبٌ صعبٌ لدقة الموضوعات وعرايتها، وللمعة فهد الفرنسية «عاليه بلاعة والإبلاغ» بيد أن المترجمين ما كانوا أقل قدرة على الإفصاح والدقة عن المؤلف نفسه. وقد رقا مئات النصوص إلى الأصول التي اقتست منها، علم يقعا في مرض ترجمة الاقتباسات العربية عن الفرنسية، بل وابتدعها أسماء وتعاير لكي تظل الترجمة أمية لعالم المصطلحي لسن، مما جعل من النص العربي أية في الدقة والجمال والعدوية في الوقت نفسه.

قل لي الأستاذ ميللر يعد أن قرأتُ الكتاب عام (1975) هل وجدته كما قستُ لكُ رائعا وشطاحا في الوقت نفسه؟ وأجبت: لا أستطيع الحكم لأن فرنسني لست على ما يرام! وكان ذلك قرينا من الإجابة، رغم إعجابي الزائد بالفعل بكتابت «أمة لعرب» أما اليوم، فلو سئلت، لقلت: بل إن كتاب «الكهانة» يضاهي كتاب «الآلهة» في الروعة، إذ لم يكن أروع منه! وقد قرأتُ قل مدة كتاب السيدة أنماري شيمل عن «لأحلام» لدى العرب، وعجبت للمادة المجموعة منه، وللأسئلة التي يتدرج ها النص، لكنني الآن أرى أن فصل توفيق فهد عن الأحلام وعن الجاهلية إلى نهايات الأرمية الكلاسيكية، هو الأكثر تمثيلا لعوالم الثقافتين العربية والإسلامية. ثم أن السيدة شيمل رحمتها الله، ما

كاتب مخطوطه في ترجمه كتابها، مثل حظ الأستاذ توفيق فهد، الذي حصي كتابه بترجمه رائعه.

لقد راجعت الترجمة بدقة، وأود الإشادة بالترجمين وبالناسر الذي دأب على ترجمةصوص باهرة ورائعة. وتحية للأستاذ الكبير توفيق فهد، الذي عرفته، بعد قرأني لترجمة كتابه هذا، أنه كان مهتمًا منذ أواسط الستينات بموضوع الحُلُم؛ وهذا سرُّ إقباله في استيعبات على نشر ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب أرسطاميدورس في تفسير الأحلام، أو تفسير الرؤيا. وحيدا لو تترجم دراسته عن الآلهة العربية ودراسته عن الحياة للراعية واصططحات الراجعة لدى العرب والمسلمين.

وبالله التوفيق

رصاص السيد

بعوث في 20/07/2007

اطلقت هذه الأبحاث، التي تشكل موضوع هذا الكتاب من دراسة جامعية، حول علم تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم. وقد قُسم بتعميق هذا الموضوع حين علمنا بأن البرفسور أوبنهايم (A. Leo Oppenheim) كان على وشك إصدار كتاب عن الموضوع ذاته والذي ظهر عام (1956 م) في 'Transaction of the American Philosophical Society, TAS' عنوانه [تفسير الأحلام في الشرق الأدنى القديم مع ترجمة كتاب الأحلام الآشوري] The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, (with a Translation of an Assyrian Dream-Book).

بعد الاطلاع على هذا الكتاب، القيم جداً، لاحظنا أنه أهمل كُتب ذكر جزيرة العرب القديمة. وقد عرّضنا على سد هذه الثغرة بتقديم دراسة للمستشرقين تتبحر مع متابعة تطور علم تفسير الأحلام العربي بعد انحلال ثقافة الشرق الأوسط القديم، والذي آل تراثه، جريئاً، إلى الإسلام.

ولاحظنا، في الوقت ذاته، أنه ومع الأبحاث العديدة التي خصصت للكهانة في الشرق القديم، فليس ثمة شيء تم إنجازه عن الكهانة العربية، بحصر المعنى. ولهذا فقد امتد بحثنا، بدافع الرعة دقاً، إلى مجموع للبدان الكهاني، آمليين، على هذا النحو، أن نسلط الضوء على لبرء المائل للتراث العربي الذي نقل إلينا الآثار الباقية عن التغميات القديمة، والتي كانت مغطى بمكانة رفيعة في الإمبراطوريات السامية العظيمة.

ونظر بأما أفلاحتنا، عبر معالجتنا لوثائق مشوهة للغاية ظهرت منذ بداية هذا القرن، في أن نضع من جديد، الفكر القدي للحريرة العربية الوثنية في إطاره الأولي. ويراد

الأمر بأن لا يظل عملاً هنا معزولاً، وأن يساهم في إعادة الثقة بالتقاليد العربية إلى علماء السمات المعاصرين، والتي كانت لدى أساتذتهم في بداية هذا القرن.

يسير عملاً هذا إلى حد كبير، إلى (المركز الوطني للأبحاث العلمية / Centre National de la Recherche Scientifique)، الذي احتضن طوال خمس سنوات، كتاب لا بد منها للرموسون بعملاً إلى نهايته. وقد حظيت أبحاثها هذه برعاية العميد، مارسيل سيمون (Marcel Simon) والبرفسور أندريه بهر (André Neher)، ولما أيضاً شرف قبول البرفسور ريجيس بلاشر (Régis Blacher) بالإشراف على أبحاثها ولكن اعتلال صحته، للأسف، حال بينه وبين متابعتها حتى النهاية ونحن نعبر له هنا عن امتناننا العميق. وبمجة عامرة، حل البرفسور شارل بيلا (Charles Pellat) محله. وأوقف لنا جهوده كافة، طوال سنوات إعداد هذه الأبحاث، وقرأ كامل مخطوطها قبل إرسالها إلى الطبع. وكانت الملاحظات خصيفة التي قدمها لنا، عية حذراً، إضافة إلى التصحيحات في الأسلوب التي تمصل في إرشادنا إليها، ونحن نشكره على صبره الرائع وتعاونه اللامحدود. كذلك فإن السيد لعميد سيمون والبرفسور بهر، قرأ، بروح من الصداقة الخالصة، مخطوطة البحث، وأحريا عليها عدداً من التحسينات الأسلوبية العديدة، التي يحتاجها، بالضرورة، كل من يكتب بعدة غير لغته الأم. فليتقبلا منا كل الامتنان، على ما قدمناه لنا، منذ بداية عملنا

كما يشكر السيد البرفسور إيمانويل لاروش (Emmanuel Laroche)، مدير ([المعهد الفرنسي للآثار / Institut Français d'Archéologie] في إسطنبول، الذي قادتنا نصالحه الشمية باستمرار، في غمرة المحاولات التي كنا نضطلع بها ووضع تحت تصرف معرفته الشاملة بفهم حاسب من جوانب الموضوع، لم يكن قد أعيدنا العدة له.

كذلك فإن الصالحات الشمية والتشجيع الحار الذي لقاه من السيد رينيه لابات (René Labat) البرفسور في (الكوليج دو فرانس / Collège de France)، كانت خير عون لنا في العمل فليتقبل منا خالص الشكر والامتنان.

بروفيق عهد

شتراسبورغ في (1 آذار 1966 م)

مدخل: وضع جزيرة العرب الثقافي والديني قبل الإسلام

[1] جزيرة العرب القديمة

في مواجهة التقلبات العاصلة للتاريخ

في عمرة مس الإقفار والعزلة، صمد وسط جزيرة العرب، المعقل الأخير للوثنية السامية، أمام اندثار حضارات الشرق القديم التي قومتها عزوات الإسكندر الأكبر، ثم تمتلئها وأحلت عليها الحصار البرانية-الرومانية. هل احتفظت تلك المنطقة من مناطق ذلك لعام للقدم، المطمور تحت أنقاض ما بين النهرين ووادي النيل، ببعض الذكريات؟ كل شيء يجعلنا على الأمل بذلك، لاسيما وأنها كانت الصقع الوحيد في الشرق الأدنى الذي لم يمتد من المثلثة عبر أن هذه الكتابة بالذات، وهذه الاملاقية إراء التأثيرات الخارجية، جعلت من هذا الشاهد الوحيد والعريق، أعمى، معظم الوقت، وغير راع بما كان يدور من حوله.

فهل أن تكشف أرض ما بين النهرين للعالم عن بقايا الحضارة الآشورية-البابلية كانت أنظار الباحثين متوجه نحو جزيرة العرب. كان الباحثون يستعملونها، شمة ومقصود، حول ماضيها السامي، على غرار استطاع الناجي الوحيد من كارثة عظيمه. كتاب مفسر الكعب المقدسة يبحثون لدى أبناء إسماعيل عن بقايا تاريخهم الطويل^[1]. مدفوعين بالبرعة في فهم الكعب المقدسة، وفي إلقاء أضواء من التاريخ عليها. غير أن أعمال السفس في الحواضر القديمة لسومر وأكاد امتدت سرعاً لاهتمهم استعملين بالساميات وكتبت الاهتمام الذي كانوا يولونه لجزيرة العرب. ومن الآن فصاعداً

سحري محاوله الكشف عن الروائع التي كانت قائمة بين جزيرة العرب وحصاره ما بين الهريين. بعد ذلك، وبسبب مغالاة الأتصار المتحمسين للبابلية^[2] انحجبت الأبحاث حول الماضي العربي، وما فتئت الشكوك حول مجموع الروايات المسقولة عن المصدر الإسلامية^[3] تتعاظم أكثر فأكثر.

إن جنوبي جزيرة العرب، برأيه العتي بالمواد الكتابية والنقوش والذي يواصل استكشافه في حقون التفتيش، لا يلقى إلا نوراً يسيراً من الضوء على تاريخ وثقافة الحجاز إذ تظهر مختلف المعالم التي تعاقبت فوق أرضه على غرار ظهور منبابة، قياساً إلى النموذج الاجتماعي غير المستقر، وإلى التقلبات الدائمة التي كانت سائدة في بقية أصفاة جزيرة العرب. وكانت العناصر البدوية المنتشرة على تخوم تلك الممالك تقوم مقام وسطاء بين هذه الممالك وبين القبائل المنتشرة في وسط شبه الجزيرة.

وقد نشأت، بالتأكيد، مبادلات تجارية، عبر طرق الاتصال التي كانت نشق جزيرة العرب من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، ولكن، إلى أي حد أحدثت هذه المبادلات تأثيرات من طراز ثقافي؟ ذلك ما سنبين علينا أن نبينه، فيما يخص عمسا.

ما يتعلق بمسكني اللحيانيين والتموديين في شمالي جزيرة العرب، والذين لم نكون فقط محاولتي استقرار لجماعات بدوية، إذ كانتا، إضافة إلى ذلك، مملكتين مترحلتين، مثلما يشير إلى ذلك التبعثر الواسع لقرشهم الكتابية، فإن علاقتهما بالتاريخ الثقافي لمحمجاز تبقى واهية، ربما بسبب الموارد الكتابية المتواضعة التي جرى العثور عليها حتى اليوم، والأمر ذاته ينطبق على الصمويين، اللذين أيضاً إلى جماعة شبه مترحلة، والذين ابتعدوا كثيراً عن موطن أصولهم، وفقدوا، بسبب ذلك، الاتصال بالقائل التي بقيت مقبلة على الأرض العربية بالذات.

ما القول إذا عرس للممالك التي قامت في محيط جزيرة العرب، مثل مملكة الشمال وتدمر، ثم مملكة الحثيين والعساسنة، فما بعد؟ من الصعب جداً العثور، فيما بقي لنا منهم، على حاصية الثقافة العربية التي انتموا إليها من قبل، وذلك بسبب التأثير السريع للعناصر الأجنبية، وبفضل ملكة التأقلم العظيمة لدى العرب. ومع ذلك فإن بعض الوثائق الأديسية والآنية واللعمرية تؤلف رابطاً، مهما كان ضعيفاً، بين هذه الثقافات المستطورة والقاع المشترك لكل أولئك الذين تعلموا من مهد السلالة العربية وسدأب خلال هذا العمل على أن لا نحمل شيئاً من الإشارات التي تتيح لنا فرصة لساء علاقة، من أي طبيعة كانت، بين الأرومة العربية وقرعاعها في سورية وفلسطين وبلاد ما بين النهرين.

[2] حدود الموضوع

على حد النجوى، تم تحديد المنطقة التي ستشكل إطاراً لبحوثنا: منطقة الحجاز وحماته وبعد، ونقية مملكة كندة القديمة، في حقبة ما قبل الإسلام وخلال الحقبة الإسلامية الأولى. وليس خياراً لهذا الإطار سوى مسألة مبدأ، ذلك لأن الحدود الزمانية والمكانية لموضوعات مثل موضوعنا ليس لها أهمية كبرى. وسيتنازع الأمر، في الواقع، إلى قدرة على متابعة كل التصورات والممارسات العملية التي ستكون موضوع دراستنا، بدءاً بأصولها، لأشدّ بعداً، مروراً بتحولاتها وانتقالاتها المتعددة، وذلك بغية الوصول إلى تبيان حدودها وكيفيةها، ولكننا لن تأخذ في حسابنا سوى التصورات والممارسات المؤكدة، أصلاً، والمتعلقة بتلك الحقبة، ودخل ذلك النصاء الجغرافي.

[3] المصادر والمناهج

بلسبب ذاته ستكون مصادرتنا التي سستقي منها من مشأ مختلف. إلى نخص سائر المبداء الساسي، وستكون من طبيعة أدبية مثلما من طبيعة نقوشية. أم معضلة صحة الروايات العربية الموقولة عن رواء مسلمين فتأخذ من اهتمامنا حيزاً أقل، ما دامت النصوص الدينية والسوسولوجية والفلكلورية دائماً التي يشوبها الخيال والخط التاريخي نتمس معها دوماً عاصر أولية خليفة أن تكمل للمعطيات الأصلية وتثريها. وهو ما لا يعيب من أن نتمسح بمهج وروح نقديين كل المواد التي ستصلح لبناء عملنا هذا. ونحن نأمل، عبر مقارنة المعطيات التي سنجريها على المصادر الأصلية كما يفترض، في أن نتوصل إلى التحقق من المعطيات الأدبية المتأخرة زمنياً ودات المراسي المشبوهة. كذلك فإن تسيق العاصر المستمدة من مختلف الأوساط المحيطة سيساعد في ردم الثغرات ونصحيح التشوهات التي لا ساس منها، وعلى الأخص حين يتعلق الأمر بالروايات الشعبية

ما من شك في أن عمر الوثائق له أهميته، غير أنه ينبغي فيما يتعلق بمبدأنا أن نحسب أيضاً حساب مدى استمرارية الأعراف والممارسات، وتطورها عبر المظور في الوسط البدوي، وفي وسط ذلك الحجاز الذي شكل منذ أمام مدّ التأثيرات الخارجية. وما يكسبي أهمية أكثر أيضاً طبيعة الوثائق، وهوة الشهادات الصادرة عنها عني نحو أسس. فالوثيقة الكتابية أرجح من الوثيقة الأدبية، ومن بين المصادر الأدبية فإن الوثيقة الرسمية أعلى شأنًا من الوثيقة الخاصة، وهذا يعني فيما يخص عملنا، أن للمعطيات القرآنية،

ولمعطيات الحديث الشريف شأنًا أكبر من الحكايات ذات الطابع الوادعي والأسطوري، كما أن الحكايات التاريخية تتمتع بمكانة خاصة، لا تقل عن مكانة المعطيات العلوية وسستخدم، ولكن ليس من دون خطر وتحوط، تلك الوسيلة الثمينة التي هي الاشتقاق كما سنعلم أيضًا إلى استطاق أسماء الأعلام ذلك لأن أقدم الآثار المتبقية مرتبطة بأسماء الأماكن وأحجرًا، فإن الخصوصيات المعروفة وذات الأهمية بوجه عام، كالعلائم المميزة، وشهادات مباشرة والقصرية زمنيًا من الأحداث لها السبق على الإشارات المعزولة والادرة.

إطلاقًا من هذه المبادئ، فقد اعتمد بحثنا على المصادر الأشد توثقًا: فبعد المصادر ذات الطابع الديني، قمنا بمراجعة الحوليات التاريخية والتواريخ العامة والمعاجم الجغرافية، والكتابات الأدبية والمصنفات السياسية، ولتألفات المعجمة، والسير، ولوسرعات، وفصص الرحالة، والدراسات الملكورية القديمة منها والحديثة، والأعمال الأثرية. . إلخ. وكان لتبعض المادة التي بحث عنها أثر في توجيه أبعاد هذا البحث. فقد كانت هذه المادة مبنوثة في شتى أشكال الفكر، ولم تكن النتائج متناسبة مع اتساع البحث، ولكنها مهما كانت هزينة ظنت مع ذلك حاسمة.

4] الأصل العربي والمنشأ الجغرافي للعرب

تظل هذه المادة المتباينة والمتعددة المصادر، فيما يخص استخدامها وتأويلها، مرتبطة بمفصلة الأصل الإثني والمنشأ الجغرافي للعرب. هو أنه ما من حل حاسم جرى تقديمه لهذه البغضلة التي تتجاوز الإطار العربي وتطرح نفسها بصدد سائر الساميين

5] موضوعة الأصل العربي عند الساميين

الواقع أن موضوعة الأصل العربي للساميين^[4] والمعقرة إلى الأدلة الدامعة، باستثناء بعض بوقائع معينة، قد أخذ عليها، في غاية اللطاف، أنها مسج على موال الاحتجاج الإسلامي الذي شكل حدثًا استثنائيًا. فظرية الجفاف المتعاقب الذي أصاب شبه جزيرة العرب، مع إمكانية قيامها على أفلة جيولوجية ذات شأن، لم تحط بأنصار محمسين ويعود هذا إلى أنه في الفترة التي نشب فيها الخلاف حول المهد الأصلي للساميين كانت النسبة الجيولوجية والعمارية لحريرة العرب لا تزال مجهولة. وما يستحق الذكر أن ابن الجاور^[5]، يدي كتب في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي،

قد احتفظ لنا ذكرى اتصال جزيرة العرب بالفتارة الإفريقية. أما الانفصال بين القارتين ضمن هذه الأساطير، فيُعزى إلى (دو القرنين) الشخصية الأسطورية التي يمكن أن ترتبط بتحصية مردوك^[6]. والحال أن بيير لامار^[7] يؤكد أن ثمة عناصر جيولوجية تثبت أن البحر الأحمر، الذي يبدو على غرار عندق هائل يفصل مصر والسودان وإثريا عن جزيرة العرب، قد تشكل في حقبة سبقت بقليل الحقبة التاريخية. وهذا يفسر التماثل الموجود بين الجزأين المفصولين، فيما يتعلق بالحيوان والنبات.

على هذا النحو فإن انشطار القارتين ونشوء البحر الأحمر أدّى إلى توسع المناطق الصحراوية في جزيرة العرب. غير أنه ما من شيء يثبت أن نموذج المنطقة الطبيعية، الذي تشترك به صفتا العندق الفاصل بينهما، قد تشكل إثر الهدم هذا العندق. والحال، فإن المنطقة ذات المظهر الصحراوي، التي تشكل السواد الأعظم من جزيرة العرب، ترتبط بالهضبة الصحراوية الإفريقية الكبيرة، وعلى نحو خاص أكثر بالهبة . . في حين أن اليمن تنتمي إلى الهضبة. كذلك فإن حصر موت تبدو متماثلة مع الصومال البريطاني، وتشغل ظفار الوضع ذاته بالقبس إلى أرخبيل سوقطرة. أما جبال عُمان فهي وحدها التي تكشف عن علاقات قرابة أسيوية. ذلك ألما تمثل فرعاً منفصلاً عن القوس الإمبري، وتشكل امتداداً، كما يبدو، لسلسلة جبال راغروس. ولو أن جفافاً قد كان حدث لكان حليفاً بأن يصيب كل تلك المناطق المتشابهة.

ضمن لحالة الراهة للجغرافية الطبيعية في جزيرة العرب، جرى تصوير الجفاف المنتشر في المناطق الداخلية لوسط شبه الجزيرة والمناطق الشمالية من خلال أسباب تتعلق بمسئوى الانحدار عن سطح البحر، والواقع أنه إذا كان الجنوب الشرقي لجزيرة العرب ينعم بمحار دائمة للمياه، وأنه لا وجود لهذه المحاري في الشمال، مع أن التشكل الجلي لشبه الجزيرة يبدو متماثلاً، فإن مرد ذلك، في الواقع، إلى أن سلسلة الجبال العظيمة المسماة بالصفا، والممتدة على محورٍ موازٍ للبحر الأحمر من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب لا يبلغ ارتفاعها مطلقاً أكثر من (2500 م) في الشمال. ولذلك فإن الرطوبة الناجمة عن بحر مياه البحر، والموجهة صوب الساحل لا تجد عائقاً يعيقها من الجبال القليلة لعلو لمعابة، وبكيفية تدفع نحو الشرق فوق المساحات الصحراوية الشاسعة، حيث تمنعها الحرارة الشديدة من التكاثف. فما تلبث أن تغرب وتلاشى. في مقابل ذلك فإن الانحدار في الجنوب يصل إلى (3500 م)^[8]. ولهذا السبب فإن الكمية الهائلة من بخار الماء المتصاعدة من سحر الأحمر توجه نحو الشرق وتصطدم بالبحال التي توقف اندفاعها فتتحول حسند بم. إلى أنطار، أو إلى رطوبة كاهية للزراعة على الأقل^[9]

بالقياس إلى جزيرة العرب المتاخلة، فإن الحالة المأظرة للبلاد الخصبة سيئ، والتي تشك ما سماه جيمس برستد (الهلل الخصيب) أي العراق وسورية وفلسطين، تجعل من المستبعد قبول موصوعة الأصل العربي للشعوب السامية. ذلك أنه من غير المتصور التسليم بأن الصحراء، بؤسها وقحطها الشديد كان يوسعها أن محب شعوباً أنشأت حضارات الشرق القديم العظيمة. ومن غير المتصور أيضاً أن الأراضي الأكثر خصوبة لبعية في البلدان المجاورة لم تكن لتفلح في إنجاب شعب قادر على إيقاف موجات البدو القادمين من الصحراء وتخليد اسمه من خلال الآثار الباقية من حصارته، والواقع أن الشعب (ما قبل السامي) الذي شغل بلدان (الهلل الخصيب) لا يعرفه بعد.

إن تعريب هذه المناطق هو بالطبع ظاهرة لاحقة لامتصال الشعوب السامية ولا استقرارها السامي في البلدان التي عدت أوطانها الخاصة. وما من شيء يسمح باستنتاج أن حالة مماثلة من التسمي، التحول إلى السامية، أمكنها أن تحدث لحظة تبعثر الشعوب (العربية). في البدو، كان البعث (سامي) خليفاً بأن ينطق على جماعة عرقية ولغوية، في حين كان السنت (عربي) خليفاً بأن يدل، على نحو أكثر خصوصية، على منطقة جغرافية، وأن ينطبق على من يقم في (العربا)¹⁰⁰ غير أن هذا البعث تجاوز جزيرة لعرب، وغداً مرادفاً للبدوي المرحل، منطقاً، في رأي دوسو، على سائر الموجات المتعاقبة من السكان العموريين الذين اجتاحتها منطقة ما بين النهرين وسورية، وأرض كنعان، في حقبة متقدمة جداً¹⁰¹.

إن تأكيد شيرمر¹⁰² الذي وصف جغرافية جزيرة العرب بأنها «أساس تتطور التاريخي للسامية» بدا من المستحيل إنشائه من وجهة النظر الجغرافية والتاريخية، ولقد جرى دعمه بالحجة اللغوية المرتكزة على جعل اللغة العربية الشكل الأكثر قدم والأكثر أصابة للجماعة السامية. غير أن إيتاريو عويدي¹⁰³ قد هذه حجة مبيت، من جهة، بسأن قدم أشكال اللغة العربية، وأصالة هذه الأشكال، لا يترصد بالضرورة بأنه ينبغي البحث في «جزيرة العرب عن مهد الشعوب التي تتكلم بلغات السامية، وهو يبين من جهة أخرى، بأن الكلمات للمهجورة التي يسم العنور عليها في المعاجم العربية تُعزى إلى المعرفة التي كانت القبائل العربية تعيش في ظلها، ست العنزل التي صلب رماً طويلاً تمتد من التأثيرات الخارجية. يضاف إلى ذلك أن العربي كان بعيداً عن تحسيد النموذج البدائي السامي، ولعله لم يكن سوى الشكل الأقل اختلافاً عن هذا النموذج.

6] موضوعة الأصل من ما بين النهرين عند الساميين

عرض إبناريو غويدي ذاته موضوعة الأصل العربي للساميين بأن أصلهم من ما بين النهرين، التي انقسم للتأخرون عنها بوجه عام إلى علماء الآشوريات. ويجعله النكوص الأصلي للعرب سابقاً، فقد استعمل إبناريو غويدي^[14] المنهج المقارن ذاته الذي جرى استخدامه في تعيين موطن ودرجة ثقافة الهندو-أوربيين الأقدم عهداً وبفضل تحليل مفصل، بمساعدة أدوات عمل لاتزال غير مكتملة وعلى الأخص اللغة الأكادية، لمجموعة الاصطلاحات الأولية الخاصة بمظهر الأرض والمناخ، والمعادن والنباتات والحيوانات، وبنط الحياة، وأخيراً زراعة التبن والزيوت والكرمة، ظلّ إبناريو غويدي بأنه أقام الدليل على أن جميع الساميين سكنوا بلاد دي بنه، في الحوض الأدنى للفرات. ومن موقعهم ذاته، انقسموا اثنتائاً، وذهبوا للإقامة في جزيرة العرب، وفي آشور، وسورية وفلسطين.

منذ نهاية القرن الأخير، ومع التقدم الحائل الذي حققه علم الآشوريات، في غضون نصف القرن الأخير، وعلم الأثرية الشرقية، لم يقم أحد بتعديل ما ورد في استخلاص إبناريو غويدي^[15].

ولكن لا تخفى تأهيدنا له، لاسيما أنه سيتفق لنا، في مرات عديدة، أن نجد أمسا إزاء وفالسم لا تخضع للتفسير، على نحو أفضل إلا من خلال مثل هذا المنظور. ولهذا السبب، فقد توقفنا لحظة إزاء معضلة الأصول هذه.

إلى هذا الأصل ما بين النهرين للعرب، للفرق في البعد، والذي يتعذر التحقق منه عملياً، أصيبت على، من العصور، صلات ووشائج ورد ذكرها في المراجع الآشورية-البابلية^[16] صلات كان من شأنها أن تتمحور عن تأثرات وعن اقتباسات دينية وثقافية. وعن لن فعل، في دراستنا التي سيلي، التشديد على كافة المعطيات التي تبدو لنا مؤيدة لأن تسلط الضوء ذات يوم على الروشائج من أية طبيعة كانت، والتي كان بإمكانها أن توجد بين جزيرة العرب، وما بين النهرين.

7] الوسيط الإيراني

يمكن، مع ذلك، أن نسجل منذ الآن بأن الإرث الآشوري-البابلي الذي آل إلى مصاصوريه فيروس (فورش) الإخمينية وانتقل بعد غزوات الإسكندر والمملكة السلوقية إلى الإمبراطورية العارسية، آل في نهاية المطاف إلى أيدي العرب في القرن السابع هذا، التأكيد الحريء يبدو مجانياً لأول وهلة، ذلك أنه ليس في إمكاننا بعد تقديم دليل واضح

عنه، ولا تتع مسار هذا الإرث خلال ذلك الزمن المديد. ولكن بصفاً لاس حدود، ومع معراه السبي، مسوحى رعا من أسطورة مماثلة حول تدمير مكتبة الإسكندرية^[17]، يزيد تركيدنا هذا. وإليك هذا النص الذي يكسي أهمية خاصة بخصوص المادة التي تشك موضوع هذا الكتاب:

كان للكلدانيين ومن قبلهم الآشوريون، ومن عاصروهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم، وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فاعتصم بها القبط، وطعن بحرها فيهم . . . ولا فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في أخذها، ونقلها إلى المسلمين. فكتب إليه عمر، أن اطرحوها في الماء، فإن يكر ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله بظروحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا^[18].

من غير الممكن إنكار الطابع المعرض لهذا النص، ولا يكاد يكون من الضروري التنبه إلى أنه يعبر بوصوح عن الحرص البالغ على أصالة علوم المسلمين، وإقامة الدليل، على نحو خاص، على الطابع المكتمل والوافي للروحي القرآني. غير أنه يزودنا بإشارة قيمة تعيد باد العرب كانوا على وهي بأهمية الميراث الثقافي الفارسي، وبأن رغبة كانت تساورهم في المحافظة على الكتب التي وجدوها، وفي نقلها إلى لغتهم. ونحن نعلم فيما بعد بأنه لم يتم تدمير كل شيء ما دما يعرف أن مؤلفات جديدة قد تُرجمت عن اللغة البهلوية، وم يكس لأمر خلاف ذلك مع اللغة اليونانية، فتمت في الواقع عدد كبير من الكتب تشمل كل أنواع العلوم جمعها العرب وترجموها إلى لغتهم.

ويمكن حتى القول، مع ملوشه^[19] «إن غزو الإسلام فارس رعا كان أقل عمقاً وأقل شمولاً من غزو العقل الإيراني الإسلام». وبالنظر إلى شعف العرب بالمعرفة، وفصولهم الذي أظهروه تجاه ميادين العلم كافة، فإعم بالتأكيد لم يهملوا الإسهام السامي القديم الذي انتشر إليهم عبر الثقافة الإيرانية. ومؤلفات الجاحظ وابن فتيبة، كي لا نذكر سوى هذين مؤلفين، تحمل بمعطيات تشيع فيها نكهة القديم، وتعمل علامة الروح و لتصورات السامية. وصلت إلينا عبر الوسيط الإيراني، وسبكون عليها التحقق من ذلك، وبخاصة في العصر المتعق بالعل والتكهر.

8] الوسيط العربي في جزيرة العرب

م يكس هذا الوسيط معزلاً، والواقع أن جوبي جزيرة العرب الذي قديم ثقافته ووجه تقارب مدعته إلى حد كبير مع الحضارة الآشورية-البابلية كان حيقاً أن يساهم

في سائر ممارسات دينية و كهانة ذات منشأ من ما بين النهرين، فوق أرضه داخل مسعراته في شمالي جزيرة العرب، وعلى امتداد طرق القوافل. والواقع أن التمر اليسير الذي تقدمه نقوشه المتعددة لا يتيح لنا القيام بتحليله على نحو واف. بيد أن عصر عاصر (مجمع الأرباب العربي / panthéon arabe) ما يرح يقنعنا بذلك الإسهام.

وهكذا فإن وسط جزيرة العرب المعروف بالعلاقة بإزاء كثافة التأثيرات لم يكن كذلك مثلما جرى الطر، فإذا ما كان معرولاً من جهات ثلاث، عبر البحر الأحمر، وحبش عدن، والخليج الفارسي، فإنه يفتح في الشمال على آسيا العربية القديمة، ويتصل بالعراق وسورية وشرق الأردن، من دون أن يفصله أي حدود بيوية ظاهرة عن تلك بقارة. والواقع أن البادية السورية تمثل الامتداد الشمالي لصحاري شمالي جزيرة العرب.

9 طرق المواصلات

لغة إضافة إلى ذلك أربع طرق مواصلات عظيمة توجه جزيرة العرب شطر مختلف مناطق الإشعاع وتجعلها عرضة لتأثيرها: وادي الدواسر الذي يوفر طريقاً حسيماً، يذهب من الطرف الشمالي-الشرقي للبحر حتى وسط جزيرة العرب، ويمكن الوصول منه إلى البصرة على الخليج الفارسي. وقد كان هذا الطريق بالذات، من دون ريب، الطريق البري العظيم الذي أنماح في حقبة قديمة جداً قيام علاقات تجارية وثقافية بين سائر أصقاع جزيرة العرب وبين ما بين النهرين. وإضافة إلى هذا الوادي، هناك وادي الرمة الذي يمكن للقوافل أن تنتقل على امتداده من وسط شبه الجزيرة وحتى صمغ الفرات الجنوبي ثم وادي السرحان الذي يربط وسط شبه الجزيرة بحضاب حوران، وبسورية، محاذياً مجموعة الواحات المسماة بالحبوف. وهناك أخيراً طريق يتجاذب الحافة الداخلية لسلسلة الجبال المواربة للبحر الأحمر، ويقود من المدينة المنورة إلى فلسطين وسورية، وكان يشكل، لأمد طويل، الجزء الأكثر أهمية من خط سير الحج الإسلامي الملتقى من شمالي إفريقيا ومن البلدان العربية والأموية [20].

10 موقع الثقافة العربية ضمن السياق الثقافي

آسيا الغربية القديمة

لحجم مع هوغو شكتر أن الثقافة العربية تنتمي كلياً إلى ميدان ثقافات آسيا العربية القديمة، والأمير أشبه بعضو جسدي تعديبه الدورة الدموية التي يوجهها مجموع السمة

العصوية، ومن غير الممكن لهذا العصور أن ينمو من دون تأثير ساكن الأعصاء الأخرى. على هذا النوال فإن كل نظرة تستحق بهذا التأكيد تبقى ناقصة، وتعود إلى تصورات معسوبة. وهكذا فإنه يسهل تعرف تطور الثقافة العربية، فيما يخص تحديد الشروط التي اكتسبتها، عبر مصائر الثقافات العظيمة المحيطة بها^[21].

مع أن البنية الاجتماعية في جزيرة العرب كانت متأثرة دوماً بالحياة البدوية المترجبة، فإنها لم تتوقف قط تماماً عن الاتصال بمراكز الحضارة. وأما كان الحال، فإن الصحراء لم تكن عصابة على تسرب تأثير الشعوب المتقدمة^[22]. وقد تشكلت، في كل الأوقات فوق أرضها حضارات روحية عابرة، ولم تتوقف الأفكار القادمة من الخارج عن التسلسل إلى حياتها البدوية. وإذا كان صحيحاً أن الزارع كان الجد الأول للراعي^[23]، فيسكون من السهل فهم أصل العناصر الشعائرية والكهانية التي شاعت في المجتمعات البدوية، أما التعديل الذي كان يطرأ على هذه العناصر والمعادن إلى طريقة نقلها، وكذلك طابعها الجزأ، فينبغي معالجتهما من خلال دراسة الأوساط الزراعية البدائية، لا سيما أن هذه الأوساط كانت تحيط بوجه عام بالمعابد والمواقع المقدسة^[24].

11] أوجه التقارب بين العرب والعبرانيين الرحّل

كان وضع عرب الحجاز في القريب السادس والسابع مشابهاً لوضع العبرانيين الرحّل الذي حظي بدراسة معمقة من ي دورم^[25]. وعن محمد فيما بينهم تشابهاً صارخاً، سواء على صعيد التصور حول المقدس والإلهي أم على صعيد الوسطاء بين الإنسان والأهله. ولم يقتصر هذا التشابه على الأفكار العامة التي يمكن أن تُعزى إلى الإرث السامي المشترك، بل نذى أيضاً داخل العديد من التفاصيل التي لن نعمل بتحديد عليها في حينها. أما أوجه التباين فتعزى في الأساس إلى عيوب مراجع وثائقية مؤكدة وكافية لحقبة ما قبل الإسلام غير أننا نرى بوضوح، حتى من خلال للمعطيات العائدة إلى مصادر إسلامية، أن أسس القاعدية تقدم العديد من أوجه التشابه، وإن تباين المواد هو الذي يجعل النموذج متشككاً وقد أفلح أ هلدنر في دراسة له علاقة الأهمية بعنوان [روابط أسياء العبادة عند قدماء الساميين] A Haldar, Association of Cult Prophets among the Ancient Semites^[26] في إثبات أنه، ومع أوجه التباين الشعائري والديني بين مختلف اندطق السامية، فقد كان ثمة نخاس جوهري يظهر بين طوائف للجمين والكهان، مع بعض الاختلافات المحلية بالطبع^[27].

12] قصور التنظير الكهنوتي والشعائري

ثمة نقطة أسس لها، هي أنه ينبغي أن نعزو أوجه النقص في شعائر العبادة، وتفاوت السهم الديني والكهانية، وضعف التقاليد، وعلى الأخص فقدان الورع الديني في وسط جزيرة العرب، إلى قصور التنظير الكهنوتي فيه. والمسؤول الرئيس عن هذا لقصور هو السهم الاجتماعي للبدو الرحّل. فقد أخذ على هؤلاء البدو أنهم يحملون على ضعف الحس الديني.

لقد اكتشف دوري تفاوتاً بين الحياة الدينية لدى القرن السادس والأوساط المتطورة إلى حد ما والتي كان يعيش بين طهراتها. وعزا هذا التفاوت إلى ضعف الاهتمام لدى العربي إزاء الدين، الذي لم يكن له أهمية كبيرة لديه. يقول دوزي: ليس العربي، أو بدوي الحر، متديناً بطبيعته، كما لم يطلع أحد على الإطلاق في جعله متديناً. إنه إنسان عملي، إيماني، لا يذهب إلى ما هو أبعد من حقائق الواقع، حتى في أشعاره. وحيث إنه لا يتمتع كثيراً بالخيال، فإنه قلما يتأثر بالأسرار الدينية التي تمتلك تأثيراً على المحيلة أكثر مما على العقل. ومع أنه لم يكن للشعائر الدينية الشائعة كبير أهمية لدى البدو، فإنها كانت كافية للأغلبية. من الصحيح فعلاً أن الأشخاص الرشدين كانوا لا يؤمنون بالآلهة، ولكن ذلك لم يكن سبباً كافياً بعد لإلغائها. والواقع أن أحداً منهم لم يكن ملزماً بالإيمان بها، وكان من الممكن لدى البدو الهرة من الأصنام وشتمها من دون حرج. ولكن إلقاء شعائر مارسها الآباء كان منافياً، مع ذلك، للكبرياء القومي، والاحترام للأجداد الذي كان يظهره العرب لأجدادهم [28].

يستند هذا الحكم المفرط في القسوة إلى وقائع معروفة وردت في حكايات إسلامية بقصد السخرية من السخف الظاهر لبعض الممارسات الوثنية. فلكي يتحلى الورع الديني بوصوح، يلزمه أياكس للعبادة، وتخصيدات للآلهة، واحتفالات دينية، وكهنة يستكملون بإقامتها، وكل هذا كان موجوداً في ربوع وسط جزيرة العرب في القرن السادس والسابع، ولكن في شكل ذابل غامض، حيث إنه لم يكن يبحث على التمدد، ولم يكن يثير الحروف من الآلهة الذي هو أسس الديانة القديمة. ومع ذلك فإن عدد المعابد وتعبدا لشعائر الديانة التي بقى لنا مثل بوصوح على أن العرب، مثل جميع الساميين، كانوا يميرون مدنيين عميق، ولم يكن دور الدين في أي مجتمع قديم آخر أكثر رسوخاً مما لدى العرب. كانت المقتضات الدينية نالعة التأثير في ملوك الإسناد، من المهد إلى النجد، معلومة في جميع تفاصيل حياته. وكانت نشاطات السامي كافة على صلة بالدين

الذي صنع بطايعه القوانين والأخلاق والأعراف والعلم والفن. لم تكن دياناه الساميين عنصرًا في ثقافة إلى جانب عناصر أخرى، بل كانت القوة الحيوية العظيمة التي نشرتها الثقافة بأسرها.^[29]

إضافة إلى ذلك، كان غياب الشرائع المتمايزية لدى العرب القدماء^[30] يعود إلى أنه «م يكن للأديان القديمة، في معظم الأحيان، قانون إيمان/عقيدة، فقد تكونت عني نحو كامل من مؤسسات وممارسات». هذا ما يؤكد أنه أحد المظهرين عني لديانات السامية^[31].

[13] فياب الميثولوجيا وكتب الطقوس

ثمة نتيجة أخرى من نتائج البداهة ناقمت من فقر الديانة البدوية، ألا وهي غياب الميثولوجيا والطقوس في فولكلور العرب القدماء.^[32]

في عام (1872 م) ظل فرانسوا ليورمات بأنه اكتشف تحت الملامح الأولية لإساف ونائسة، وهما صنمان من أصنام الكعبة ما قبل الإسلامية، أسطورة أدونيس وعشتار^[33]. ومع الطابع المتعسف للافتراض، فإن هذا العمل، الذي لم يزل خطأ واسعًا من الانتشار، يبي بمساعدة مرجع وثائقية عبية جدًا، ولا يزال تأويله لها مقبولًا في الأغلب الأعم.

أما فلهاوزن^[34] فيعد أن أحصى مجموعة من الأسماء الأسطورية لأمكنة، وشعوب، وأشخاص، وحيرانات وأشجار، أبدى رأيه بخصوص الحماسة (25، 110)، حيث كوكب المطر يدعى: الأب، وحيث الأرض تدعى: الأم، والنباتات تدعى: الأبناء، يقول: «إذا وجدت ميثولوجيا عربية، فإنها ليست أكثر من موضوعة شعرية، وعلاقتها بالدين صئيلة للغاية».

وأكد هورغو فكتلر^[35] على تماثل ميثولوجيا كافة الشعوب والتي لا يمكن أن تكون نتائج الفكر الشعبي. وهو يرى أن الأصل النحوي للأسطورة دليل على أصلها البدني، وبسبب على ذلك، فإن كافة العناصر الأسطورية الموجودة داخل الشعائر لديية وداخل الفلكلور العربي، يسعى ردها إلى الأساطير البابلية المماثلة^[36].

وحسبما يرى بليس^[37] فإن ميثولوجية العرب القدماء نزل غير معروفة لما لأن المصادر الإسلامية قدمت صورة ناقصة تمامًا ومغلوطة كليًا عن الوثنية العربية، حيث ما عاد من الممكن إعادة تشكيل مكوناتها الشعائرية والأسطورية.

والحق إن قراءه مائية مسسلة إلى هذا المظهر ومستترة بمعرفة معممه بالمذكور السامي، حقيقة بأن تكشف عن القاع للغرق في القدم لفكر أسطوري قار في العديد من

لأساطير داب الطوائع الأعلامى (المتعلق بأسماء الأعلام). وأسطورة أجا وسلمى نموذجيه في هذا الصدد، فقد كان من خبرهما: أن رجلاً من العماليق، يقال له أجا بن عبد الحى، عسى امرأه من قوميه يقال لها سلمى، وكانت لها حاضيه يقال لها العوجاء وكانا يسميان في منزل سلمى، حتى بلغا إخوة سلمى، وهم العميم، والمصل، وفدك، وفائد، والمسدان، وروجهما. فخافت سلمى وهربت هي وأجا والعوجاء وتبعهم روجها وإخوتها، فلقوا سلمى على الجبل المسمى سلمى، فقتلوا هناك، فسعى الجبل باسمها ولحقوا العوجاء على هضبة بين الجبلين، فقتلوا هناك فسمى المكان بها، ولحقوا أجا بالجبل المسمى بأجا، فقتلوه فيه، فسعى به، وأنفوا أن يرجعوا إلى قومهم، فسار كل واحد إلى مكان فاقام به فسمى ذلك المكان باسمه [38].

هذه الأسطورة، التابعة في الظاهر من الرعية في توضيح أصل أسماء الأماكن، تندرج مع ذلك داخل سبق الأساطير الخاصة بالأبطال الآلهة أو بالآلهة من ضحايا الحب [39]. نرى هل كانت هذه الأسطورة دوماً من الفقر والاعتدال إلى هنا اخذ؟. إن الشكل الثانى الذي رواه ياقوت الحموي أعنى وأكثر تفصيلاً. ولكن لم يعد لها المعنى ذاته، إذ يغدو «جبلان اسمين لم رجل من عاد وروجهما اللذين كانا لا يزالان على مكان تلك المنطقة المسماة نجد، في المنارة التي وصلت فيها قبيلة طيء إلى وسط جزيرة العرب، بعد أن أبحاها حراب سد مأرب إلى الرحيل.

في أسطورة إساف وثالثة [40] مثلما في أسطورة لوط (التكوين 19: 26) يبدو النافع الأسطوري لانتقام الآلهة بسبب العيرة في غاية الوضوح. وهذه الظاهرة، طاهرة تعول الإنسان إلى حجر، والتي هي ذكرى قديمة للمهد عن الكوارث البركانية، مؤكدة في غير مكان من الملكنور العربى فعلى طريق الحج من مكة إلى عرفات ثمة أحجار تسمى النسوة. وقد جرى تفسير هذا الاسم بالأسطورة التالية: يروى أن امرأة عاشت في حقبة ما قبل الإسلام، حملت حبساً إثر علاقة محرمة، وحين جاءها المخاض قصدت إلى ذلك مكان ووضعت مولودها به، وكان يرافقه امرأة، وفقت إحداهما أمامها والأخرى خلفها وبعان إن النسوة الثلاث تتوكل ثلاثتهن إلى أحجار [41].

وهناك أسطورة أخرى رولها ابن الجاور [42] عن امرأتين تحجرتا في نجيل الزامعة في حوب شرقى جزيرة العرب، حيث لا يزال مرج كل واحدة منهما مرئياً داخل الصخرة. وصيف من الجاور: إنهما استمرنا نحيسان على نحو منتظم [43].

في الحالة الراهنة للمصادر، يبدو لنا التراث اللغوي القديم مكون من أساطير طوع وكره، فقيراً للغاية. وقد رفدته، في زمن مبكر، مثلما يرى شارل بيلا أساطير

مسمده من ديانات الكتب المقدسة بغية تفسير بعض النقاط الغامضة في القرآن والسنة، وأساطير أخرى انتدعها بعض المتحمسين من المسلمين، والتقاليد الشعبية اليمنية التي أدخلها عرب الجنوب القلقون من تفوق العدنانيين، والمعتقدات المزدكية والتوبة التي جنبها الموالي، وسحر الكلداني بنفحة السرية، والميثولوجيا النبطية ذات المصدر الأجنبي، وشباعات السحرة والحجيم، مع علقم المكونة من سائر مصفات لكهة ووسطاء الوحي [44].

سيكون عيب أن نعثر، في داخل هذا الخليط الغافل، على الوجه الحقيقي خزيمة لعرب القديمة، وأن نرسم، على ضوء العالم السامي المحيط، المخطوط الرئيسة لمكرها الديني أو الكهاني.

وسيان إن قسا الديني أو الكهاني، فإن الدين والكهانة في رأينا غير منفصلين، إن م يكونا متماهين دهن المجتمعات البدائية أو الضعيفة التطور. عيب العقائد يختزل الدين إلى مجموعة من الممارسات الرامية إلى تقريب الإنسان من الآلهة، وإتاحة الفرصة له للاتصال بها، وجعلها حادثة عليه، ومعرفة مشيتها، وتخاشي إغصائها . إلخ. نرى، ما الذي كانت الكهانة في الأصل، إن لم تكن كذلك؟ إن الأشكال الرائعة للكهانة هي أقل ما يثير اهتمامنا هنا. وليس في نيتنا دراسة الكهانة برصعها ظاهرة شادة من طواهر الفكر الإنساني، مثلما تبدت في فترات انحطاط وصحف المجتمع القديم والقروسطي. ولكننا نرى أن ذلك الجهد الدؤوب والمنهجي، بل وحتى (العلمي) إن شئنا ذلك، البالغ التدقيق، والمطلق من المشاعر السلية، من قبل عدد غير محدود من الكهنة والعرفان الأشورو- باليسين، الذين أوقفوا، من أجل خدمة أمرائهم وشعبهم، جهودهم كافة لتقصي المشيئة الإلهية عبر كل الكائنات المخلوقة، لم يكن سوى شهادة على إيمانهم وورعهم تجاه الآلهة. ضمن هذا المنظور، فما بإعداد أبحاثنا، ونحن على يقين من الدور الأساس الذي مارسه الفكر الكهاني، بكافة أشكاله في الديانة السامية، كما أن الديانة العربية، مظهرًا إليها من هذه الراوية، تبدو أغنى بكثير، وأعمق انتماء إلى ذلك العالم السامي ندي تحدثت مه.

14 | خطة الكتاب

على هذا النحو سيحتوي الكتاب على جزأين اثنين، يعالج الأول الأهمية التي أعطيت لمدين مثلما الكهانة، ويضم الثاني كل ما عرفناه عن طرائق التنكس في جزيرة العرب القديمة، ويصورها بتأثير الثقافات الأجنبية، في غضون العرون الثلاثة الأولى للنهضة.

في الفصل الأول من القسم الأول مستعرض بإيجاز مبادئ الكهانة السامية وسماتها. وسرى أن النصيبات الكهانية الأكثر كمالاً في العهود السامية القديمة هي تقنيات ما بين الهيرس ومس دود الدحول في تفاصيلها سنلقي عليها نظرة تعففاً من العورة إلى العموميات خلال العرض.

والواقع أن المعطيات الكهانية التي بقيت لنا من المنطقتين الآرامية والكهانية قديمة جداً وعن مستخدم المعطيات البادرة التي غمطتها حول الممارسات الكهانية لدى العبرانيين والآراميين وعرب الشمال (اللحيامين، والنموديين، والصفيوين) وكذلك عرب الجنوب، أما عرب الأساط وتدمير الذين تطوروا بسرعة، بتأثير الحصار البيوتانية-الرومانية، فكانوا أشبه بمادح تحتذى لدى الجماعات المترجلة في الحجار ورعاة الأغنام المستجعين على تحوم الصحراء. وفي نهاية الفصل سنناول العناصر الأجنبية التي أدخلت ضمن الكهانة العربية. فبتأثير الثقافة الفارسية، في الحقيقة، تلقت الكهانة العربية إسهاماً جديداً كان يتعارض مع الروح البدائية لعرب الصحراء ولهذا سحاول، استناداً إلى ما حفظه لنا المؤلفون العرب من هذه الكهانة، أن نوز نقاط التباين والاختلاف.

في الفصل الثاني سندرس طبيعة الكهانة العربية ونحاول إعطاءها تعريفاً وصفيًا، مبرزها من المبادئ المتأخرة لها، كالحر والتشحييم، مسهلطين الضوء على نقاط الشبه بينها وبين النبوة.

أما الفصلان الثالث والرابع فيكون عليهما تحديد وظائف ملاك القاموس على النشاط الشعائري والكهاني (الفصل الثالث) والوسائل المادية لشعائر العبادة والكهانة التي كانوا يملكونها

وفي القسم الثاني فإن الفصول الأربعة منضم مختلف الممارسات الكهانية العربية تحت مسميات متابة: التكهن بواسطة الفرقة، التكهن بواسطة الأحلام، العراصة، والعار.

[1] الدين والكهانة في وسط جزيرة العرب

1/1] الكهانة السامية: الموضوع والمنهج

1/1/1] التوحيد البدائي عند الساميين

إن صرامة مبدأ التعالي الإلهي في العقل السامي خلق الحاجة إلى السجود إلى وسطاء مؤهلين لتقديم إلى حد ما بتقليص المحنة المائلة التي تفصل الأرض عن السماء، والإنسان عن الإله. إن آل سيد الأرباب السامي البدائي يحسد في صورته، أيًا كانت، التي يظهر فيها الفكرة المنطلقة للأكوهية. غير أن الإله /إيلو/ الآشوري-البابلي عدا مع مرور الزمن شيئًا عامًا ينطبق على كل الآلهة، وعلى عدد قليل من أوصاف الآلهة، ولم يستعد مكانه بوصفه الإله الأول والوحيد إلا في الديانات التوحيدية. إن الإلههيم الثوري والله القرآني لم يكونا في الواقع سوى أبعث جديد لتلك الصورة المهيمنة العارفة عني نحو دوري في كثرة من التحولات الإلهية، ذات الأصل المحلي أو القبلي أو العائلي وفي القرآن كما في العهد القديم، كانت الفكرة عن توحيد بدائي موجودة في كل مكان على نحو كامل وعامض، ولم لا طائل منه تقدم الدليل على ذلك.

2/1/1] التعالي المطلق للأوهية

ما من شعب على الإطلاق في العصور القديمة كان شديد الانشغال بالعرف على وجه الإله وسير فكره، وتلبية رعايته، وعلى الأخص تخاشي عضه مثل الشعب السامي كان السامي معتمداً بالخشية والارتعاش حين يرفع أبصاره صوب إلهه. عم أن مفهوم الحب بين الإنسان والإله كان ابتداءً موسميًا ونسبيًا، ولم يكن له أي سلطان واقعي على الروح انشغلي قبل الإنجيل. والواقع أن الحب للتدقيق من المبررات الأعمى سحبي لمراميه،

سواءً سامية أو آشورية، أو العبرية، يتلاشى أمام شعور التعالي المطلق للإله. فهذا الشعور بالتعالي الإلهي البالغ من العمق ما بلغته فكرة خلود الروح التي كان يُنظر إليها كمساركة في الخلود الإلهي، لم يكن يراود بحيلة سائر الساميين وملحمة جلعامش وسكاري سحر الجامعة ستقياد معًا في إثبات أن كل يوق إلى الخلود وهم باطل.

3/1/1 تكون الكهنة

نُسري، كيف يمكن سير فكر هذا الإله الفائق العلو، والصامت؟ كيف يتم تقدير مشيئة؟ ما السبيل إلى التكهّن بزواته؟ من الإجابة على هذا السؤال، ولدت الكهنة بصيد الجدر (كهن) لدى الساميين العربيين في الدلالة على الباطن بلسان الإله^[1]. ذلك الذي كان يعمل على عاتقه للهمة الرهبة في طرح الأسئلة على الإله^[2]، ويعي رعيم الشعب أو الجماعة المحلية. ويطوي هذا الجدر في الأصل على فكرة الانعطاف، صافاة إلى أفكار أخرى مثل (الوقوف أمام الإله) و(الركوع أمامه) و(خشوع له) و(تعظيمه)^[3]. وبناءً على ذلك فقد كان هذا الشخص هو العابد الرئيس للإله، وبالبه، ومسكينة، وابسه، وكان يتفق له حتى أن يتعلمي معه. وخلاصه القول إنه غير ألعنه الخمية مع الإله، كان من المفترض أن يكون عليمًا بأسراره. وبوصفه نبيا وكاهنا ومسكنا في آن معًا، كان يملك السلطة المطلقة على الطبق باسمه. غير أنه كان بحاجة إلى آيات ومعايير يمكنه أن يقيم عليها سلطته وصدقته. ومن هنا ولد الانشغال بشغل الكائنات المحسوفة جميعها تنطق، كي تفصح عن مكوماتها، وعلى الأخص تلك الكائنات التي كانت تكشف لعيه عن بعض الصلات المرمية مع الإله. لذلك كان يرى في كل موضوع وكل تطاهرة من نظاهرات الوجود، تجليًا إلهيًا. وهكذا كانت الحيوانات التي تجسّد إلى درجة عالية، بعض القوى الإلهية المشوثة داخل الطبيعة تكشف له عن بعض الخواص التي كانت تترسخ عبر ثباتها واستمراريتها، بوصفها قواعد، وبمصل قانون التكرار كان يتحرى المستقل بالاستناد إلى تجربة الماضي^[4]. وإضافة إلى هذا الإيمان بدائسي كان الإله يتجلى في شكل طائر أو في طائر أليف كي يصبح أو جذر أو ينلج لإسكان محبته المحتوم^[5].

في عدم الرمور، مثلما في الفى، كان ثمة موقع مهم لصور الحيوانات وصور لطبور^[6] وطوال العصور القديمة والعصور الوسطى كان يتجلى باستمرار الإيمان العمق «بان للحيوانات علاقه وثيقه بمخوق الطبيعي، وبأنها تتمتع بقوة خفية خاصة لا تقل عن القوة الخفية لدى السحرة»^[7].

من هذه الرؤية للطبيعة، والبحث في مواردها، ظهرت إلى اسور مختلف مروع الكهانة، التي عدت غير تخصصها واكتمالها على مر القرون نقيات حقيقية، وخر مصادف سوعاً لا محذوراً لصروب الكهانة التي لا يبعك توسعها وحذفها ودفتها يتم فيها الدهشة.

1/1/4] المبادئ التعريفية للكهانة السامية

تميزت الكهانة السامية، على نحو جوهري، غير تفسير المامات وغير الحالومة (طريقة كهانية تشبه الاستخارة) من جهة، وغير أنواع الرجر بوجه عام، والرجر بدطير، بوجه خاص، من جهة أخرى. وقد عرف الاقتراع في شكله السهامي، ثم في شكله الجملي، فيما بعد، (فتح كتاب مقدس على صفحة لا على النعير، وقراءة حجة ما تقع عليها العين لمعرفة الطالع) أما محص أكباد الحيوان وقلوبها، وهو علم ذو دقة فائقة، لم يتطور إلا في منطقة ما بين النهرين وقد أكدت كل منطقة من المناطق السامية ممرسات ذات صلة بنهرها وبياناتها وحيواناتها. على هذا النحو تمكنت الكهانة النهرية من أن تكتمل وتنفس في منطقة ما بين النهرين حيث كان لون العرات وسرعة جريها وقدرته المطهرة تشف عن نوما الألهة^[8]، في حين أنها لم تتمكن من الظهور لا في جزيرة العرب ولا في فلسطين. وقد كانت معروفة في ميسقة حيث كان اللون الأحمر لمياه هر أدوبيس (هر إبراهيم) المتعطلة بسبب أمطار الربيع، يعلل تقليم القرايين البشرية للإله لصياد أدوبيس الذي عرف جسده الخنزير في أنحاء ذلك الهر^[9] وفي مملكة ماري كان التحكيم الإلهي يتم عبر إلقاء المنهم في الهر^[10]، وبعد قرون عديدة عبر الإلقاء في النار فوق جبل الكرمل^[11]. وفيما بعد في جزيرة العرب^[12].

ظهرت الشريعة الموسوية الملكلور العربي من بقايا الوثنية الكمانية، متسا سيفعل ذلك انقار والنسة الإسلاميين تجاه الوثنية العربية. ومع ذلك فمحس ملاحظ، من خلال الواسي والمخرمات، أسس عدد كبير من الممارسات الكهانة السامية التي سأل على ذكرها في حينها. غير أن ذلك لا يسمح لنا بأن نخلل على نحو كاف، ملح انتشار هذه الممارسات، ولا ملح تحذوها. ولهذا السبب فإن العهد القديم لا يذكر شيئاً عن الرجر بدطير، الذي كان شائعاً جداً في آشور بابل، وفي جزيرة العرب. وكذلك الأمر بالعلاقة مع النظر في أكباد الحيوانات وقلوبها^[13]، في حين أن الوحي كجواب إلهي دني بعد تقديم القرايين، وعلى الأخص بوساطة أشجار مقدسة أو من حلال (أويم وتويم)، هو

إرث كنعاني منسب بما يكفي في النوراة^[14]. كذلك فإن البوّة، وهي صاهرة سامية تعبدية، بمع دروه الاردهار فوق أرض كنعان ولدى الشعب العبراني. بدءاً من الوحي المسماني عند منحو الآشوري-البابلي، وعند المومعن العبري للكنعاني، ومن الأفكار العربي^[15] واسماء بالوحي السوي الإسرعلي، ثمة استمرارية لهذا الوحي ولكن مع تلبية معاجنة لشأن الوحي السوي وذلك بعد أن عمد للوحي إليه إلى تصيب نفسه حارساً للنظام الأخلاقي ومصلحاً للمجتمع

أما لكهانة النجمية، وهي التهجئة المطقية لعبادة الكواكب، والشائعة أبها شوع لدى كل الساميين بدرجات متفاوتة، فقد اردهرت إلى حد كبير في بابل، والبيانات التي وضعها الكهنة لراصلون للأفلاك، والمحتوية من جهة، على تأشير دقيق لحركة الكواكب وألوانها، ومن جهة أخرى، على تأويل للإشارات المتلقاة التي تحدد سلوك الملك ومسير لأمة، تشكل مرجعاً وثائقياً مهماً لايرال استعلاله قاصراً.

وفي جنوبي جزيرة العرب كانت لعبادة الكوكبية تشجع على استشارة الكواكب والنجوم، ولكن ومع الانتشار الواسع لهذه الممارسة، فإن للمواد الكتابية المجمعة حتى اليوم لم يرد فيها أي ذكر لها. أما لدى عرب وسط الجزيرة فإن علم الأنواء الذي يعلمون أنه خاص بهم وحدهم، فليس في الواقع سوى كهانة نجمية مختزلة إلى تعبيرها الأكثر بساطة والأكثر بدائية ومشهد في العصر العباسي عودة هذا الفن الكهندي القديم إلى المسرح، ولدي بعد أن يتشرب تأثيرات الوسط الميليبي، سيردهر ويبلغ أبعاداً تجعل منه فرعاً مستقلاً من المعرفة^[16].

5/1/1] الكهانة، والتنجيم والسحر

سلكت الكهانة الاختلاجية، التي ترتبط أصولها بأماليب الانعطاف، طريق التطور دنة فبعد ابطالها من آشور-بابل اعتنت غير انغماسها بالوسط الميليبي، ثم امتدت من جديد إلى أرض الإسلام من خلال الكتب العربية عن الاختلاج^[17].

أما كهانة الأوقات والاختيارات، وكهانة الأجمة المسوح وكهانة طوابع الولادة، وكهانة خطوط الرمل، المحذرة جميعها من القيافة والعراسة بصروها كافة، فقد حصص لحولات عميمة غير انتقالها من العالم السامي إلى العالم الميليبي، بوساطة العرس عائلاً، إلى حد أنها، مع الآثار العربية للتنقية من النسق ذاته، فقدت معالمها الأصلية تقريباً^[18] وفما يتعلق بالجعر^[19] وعلى نحو أكثر بالكهانة (الميكانيكية) المسماة رائجة^[20] القائمين كسبهم، على التنجيم، نحن لم نعد نشين أيضاً أصولها الصارفة في القدم

لنصل على الفور إنا نلصق في حاجة إلى أن نتناول التحجيم في هذا الكتاب، ولا حتى الكهانة لتنجيمية^[21] تحديداً. من المؤكد أن صلات القراءة القائمة بين لتنجيم والكهانة وبمع، بيد أن تطور التنجيم، الذي صعد أمام الكهانة القديمة، جعل له العلة بالقياس إلى الكهانة لقد نماز المان كلاهما أكثر فأكثر، وهذا التنجيم على نحو مبرح بوصفه مع الكهانة. وهكذا فإن الشمس احتلت مكان الصلوة في الكهانة، بوجه عام، وكوكب المشتري في نعيم الأحلام، وكوكب عطارد في كل صروب المال^[22]. لم يكن هذا في لواقع سوى تكييف للامتيازات المرتبطة بألة المصور القديمة التي كان ينظر إليها بوصفها مندعة أو حامية هذا الفن الكهاني أو ذلك.

علامة على ذلك، فأما كان التداخل بين السحر والكهانة، فمن لن نلامس الأولى، لجدير بأن يكون وحده موضوعاً لبحث واسع. من الصحيح أن هذين العنصرين من التقارب حيث إنهما المهدف العملي ذاته، وألهما يستعملان الوسائل فوق الطبيعية دائماً، كسيتكها بالحوادث الطبيعية، غير أن ثمة عارفاً أساساً يفصل بينهما: ففي حين أن السحر الأبيض، وهو المزع السحري الأكثر قرباً من الكهانة، يتكون من حث الأله على أن تكون أقل صفاً بالبوح بالأسرار، فإن الفكر الإلهي في الكهانة يتكشف إرادياً وتلقائياً لتفضول الورع للعقل الإنساني. وعليه فإن تقسيم السحر في القرون الوسطى إلى سحر كهاني وسحر عملي^[23] لم يحدث من أجل تقليص التباين، ولا من أجل رسم حد فاصل ثامناً بين هذين الصنفين من الفكر العاصم، والذين مارسا دوراً أساسياً في تزيخ الحضارة. وأن يكون السحر أسمى من الكهانة، فإن ذلك يدرج ضمن الزاع على الأسفينة بين السحر والدين، والذي ليس من الضروري أن نناقله هنا، ولكن من الواضح أن الكهانة كانت إحدى وسائل التمدد وليس التمدد ذاته. من المصور، بالتأكيد، في بعض الحالات بمير الأدوار الخاصة بالساحر والكاهن، ولكن التداخل بين السحر والكهانة لم يحدث إلا في مراحل انحطاط الديانات القديمة، ثم اتحد كلا الوجهين أمام المحسنة العصرية التي شنها عليهما الفكر الفلسفي^[24]. وإذا ما أدرجنا، عاتاً في التوراة تحت الاسم دته، وهو قسم، فلأنهما تعرضا لحكم إدانة واحد.

وموق ذلك، ففي كل مرة كان الفكر الفلسفي يهيمن على الفكر العمي ويشدد الضغط عليه، كان السحر يؤدي دور الاثنين معاً (دوره ودور الكهانة). وقد أمكن لعلاقة بين السحر والكهانة، ولكن بمعنى ضيق ومأخر، أن تقارن بالعلاقة القائمة بين المعجزة والسورة، بالنظر إلى أن الأولى تركز على مآثر القدرة، والثانية على مآثر المعرفة. ومع ذلك فقد تحققت تحارب تتطلب قوة خارقة على يد الساحر الذي بعد أن من الباب ليس، أفقد كل أشكال الفكر النقي الخطوة التي كانت لها.

ليس بوسعنا، على المستوى التاريخي، أن ندفع إلى مدى أبعد من ذلك دراسة العلامات لأولية بين السحر والكهانة. غير أن التعبير بين هاتين النكتين على المستوى المنطقي كامل كياناً في الأصول. فإذا ما كان السحر هو (تخسيد الرغبة)^[258] أي، جعلها موضوعية، فإن الكهانة ليست سوى استدلال، وبالتالي هي نجاح التفكير إذ تصاف إلى الاستشعارات الداخلية الحاكمة والظفر في الأسباب، من جهة، والتأويل الدلائل أو غير الدلائل، من جهة أخرى وإذا كانت الجلود بين السحر والكهانة متباعدة، فدللت يعود، على نحو أساس، إلى واقع أحدهما يتقاسم القوة السرية ذلقت، المرصوعة في خدمة الدين، وبهي في المقدس الذي يكون «حيّاً طيباً وحيّاً خطراً ودائماً محوفاً»^[261].

إن الطقوس في السحر هو الذي «يتحقق الحدث المرغوب»، في حين أن الحدث في الكهانة هو الذي «يخلق هذا الشكل الطقوسي أو ذلك، هذا الانطباع أو ذلك، ولكن في ارتباط مع الطقوس»^[271]، ويفتح على هذا النحو باباً على المجهول. لهذا فإن لسحر يظهر كمنهارة تطبيقية متخيلة، مصنوعة من كومة من الطقوس، نرعى إلى تحقيق رغبات، في حين أن الكهانة هي بحث قلق، وتفسير للأحداث الموضوعية، بواسطة عناصر ذاتية^[281].

6/1/1 الكهانة الآشورية - بابلية

أما كانت درجة انغماس الممارسات الكهانية وتوسمها لدى مختلف الشعوب السامية، فإن قلة الوثائق لا تتيح لنا قياسها قياساً مصفاً جداً لدى هذه الشعوب جميعها، والمنطقة الوحيدة التي روّدتنا بنصوص كهانية عديدة جداً هي ما بين النهرين لا غير. ذلكم أدب غريب، ولكن مع كونه موضوعاً لمؤلفات ودراسات عديدة، فهو لا يزال في قسمه الأعظم غير معروف ولا مستغل^[291]. ولواقع أن علم الآشوريات كان مطبوعاً، مد بداياته، بلطبع لكهاني الخاص بالأدب المسماري بمجموعه. وقد أثبت هذا الأدب أن الكهانة كانت تمارس مد فجر تاريخ ما بين النهرين^[301]. وكانت فروعها العديدة، كقراءة الأحلام^[311] وحصص أكباد الحيوانات وفلوجيا^[321] والتنوعات من كل نوع^[331] وطبع الولادة^[341] وكهانة الأوقات والاختيارات، والتشخيصات الطبية^[351]. هي المروع الرئيسة^[361].

إن الأسلوب المنطقي الذي علب على مصموم هذا الأدب كما يبدو، محكوم بمدى (بعد هذا، وبن سبب هذا). أما محتواه فهو في غاية التنوع والإدهاش ما من شيء يصيب من العيون اليفطة للمراتف. فملاحظاته منسقة ضمن نظام تم إرساله مسبقاً، هو

ليس في الواقع سوى النظام الطبيعي والواقعي للأشياء، أو، على الأقل، النظام الذي جرى اعتراف عليه.

غير أن شكل هذا الأدب مقولب بوجه عام. فهو يتكون من جملة شروعية مسوقة بأداه شرطية (شوما) متنوعة بحملة جواب رئيسة وهو يتميز بأصوله لشماهية، منلما بالمصر والإيجاز اللذين تفرضهما طبيعة مادة الكتابة. وقد أشار موسيه إلى اقترابه المدهشة بين الأسلوب القانوني والأسلوب الكهاني في الأدب الآشوري-بابلي حيث يقول: «القانون موحى به للمشرعين مثلما لعراقي الأحشاء، الذين يقنونون لنظم الإلهية، ويعتدون عن العقوبات»^[37].

لمشر أخيراً، إلى التشابه الموحد بين الأسلوب الكهاني والأسلوب الشعري، لتحري القافية، واستعمال الصور والرموز المشتركة، والدخول المتواتر إلى اللغة الرمزية، وكنها موجودة أيضاً في الأسلوب النبوي على الأخص.

7/1/1 الكهانة الآرامية

ليس بين أدينا، بمقدد الكهانة لدى الآراميين، سوى نزر يسير جداً من المعطيات التي وجدت مبعثرة، على الأخص في رسائل تل العمارنة، وفي النقوش، ودخل الأدب السرياني، في وقت متأخر أكثر، كما في كتاب الفلاحة البطية لابن وحشية، وهو مجموعة منسجيات تحمل العديد من الماصر القديمة، وتستحق دراسة مصففة، مع الشكوك الكبيرة التي تحوم حولها اليوم. فهاها، مثلما في أي مكان آخر، يبدو الآراميون، الذين يعتقدون تقريباً إلى الأصاله، قد افنيسوا «معتقداتهم الإيمانية والثقافية المختلفة، من شعوب شتى كانت لهم صلات بها»^[38].

ثمة رواية عربية، جاءت على لسان ابن سعد،^[39] جعلت من الشعب الأسطوري عاد، شعباً آرامياً. وبعد (عاد) ألقى اسم الآراميين بالشموديين، وبعد مؤلاء سمي جميع أبناء آرام أو (إرام) آراميين، ومؤلاء هم الأنباط.

ولا يتعارض هذا مع ما نعرفه عن التعثر الشديد للآراميين القدماء الذين حدد دورون سومير مهدهم الأول داخل الصحراء السورية^[40]. وعلى صعيد مسألة اللغة، من المعروف جداً التنوع الكبير للهجات الآرامية، والتأثيرات العميقة التي خصصت لها من لغات البلدان التي كانوا يحملوها، أو لغات الشعوب التي كانت محاورهم^[41]. وإطلاقاً من هذا اسناداً، فسرى في النقايا الكهانية البادرة للحيانيين والشموديين والأنباط والسمرين شواهد على الكهانة التي مورست داخل قضاء الحصار الآرامية.

[8/1/1] الكهانة الكنعانية

إن الكهانة الكنعانية، مثلما تلتفت في أدب ألوعاريت وفيبيقا ولدى العربيين، قد وصفت بما هي الكفائية، من غير أن تكون مع ذلك موضحة كثيراً بالأمنته. إنها عسى نحو خاص كهانة قائمة على الرحي (أشجار مقدسة وفرايب). وقد انتشرت فيها أبما انتشر قراءة الأحلام والقرعة. في المقابل فإن دور الفالات بدأ فيها محلوذا للعابة^[42] ويعود اختفاء الممارسات الكهانية عن أرض كنعان، في جزء كبير منه، إلى ازدهار الصوهر النبوية التي وضعت في خدمة التوحيد.

[9/1/1] الكهانة الفارسية

انعكست كل مكونات الكهانة السامية هذه، على نحو أكثر أو أقل جلاءً فيما تبقى لنا من الوثنية العربية. وخلال الحقبة الإسلامية، ابحت الحياة في أهلها، وتجددت واعتت بتأثير كهانة الهندو-إيرانية. وكان للكهانة الفارسية، المحملة بالعديد من العناصر مابين السهرية التي جرى تعديلهما وتمتلهما، تأثير كبير في تطور الكهانة الإسلامية.

وتؤكد الرماية العربية على نحو مسهب شهادة شيشرون^[43] حول العرس: «في بلاد العرس، يمارس الهوس النبؤ والعرافة، فيحتمون في أحد المعابد، ويتناولون الرأي فيما بينهم. وما من ملك فارسي إلا ومارس علم الهوس وتخصصهم».

وحول مادة الكهانة الفارسية وسماها ثمة نص للمحافظ^[44] يقدم لنا تفصيلات وافية: «كان الفرس يقصون^[45] في كل ما يرونه أو يسمونه، ويرجرون^[46] ويتفرون^[47] في الأمور والحوادث جميعها، حين يسمعون كلام متكلم^[48] أو صوت طائر^[49] أو سقوط حجر^[50] أو منع الريح في الأشجار^[51] أو حين يلتفون بحيوان^[52]. وكانوا يستخرجون تكهساتهم من علامات تظهر على أعضاء الشر والحيوانات^[53] ومن احتلاج عروق، وأحرأ البدن الأخرى^[54] ومن النظر إلى لوح الأكتاف^[55] ومن رمي المرء والكعب^[56] ومن قبضتهم الأثر^[57] ومن حساب المسموح^[58]، الذي يشمل الفرعة ولعان^[59] والمساهمة^[60] ومن تشخيصهم المرض، وحسبهم العروق^[61] ومن معالجات مبههم^[62] وود بهم غير للأمور، واستدلال على ما حصل وما سيحصل^[63].

إن هذ الثراء في اللائحة الكهانية لدى العرس، والذي أكدته كتابات أخرى، وعلى الأخص كتب «الآيين» الذي استشهد به ابن هنية في كتابه (عروق الأحرار)^[64]، حل.

حسب الرواية الكهانة العرسية، عناصر سابعية قديمة اختلطت بعناصر خاصة بالكهانة الهندو-إيرانية. لقد كان مؤلف كتاب «العرفاء» واعياً للإسهام الهندي داخل الكهانة الفارسية. فعين تحدث عن الاستدلال بحركة الرياح لدى العرس قال: «وفي الحروب، يستخرجون علامات من الاتجاهات الأربعة التي تهب الرياح^[65] منها. وإذا هبت اربع من الشرق كان النصر لصاحب الشرق^[66]، وإذا هبت من الغرب كان لصاحب غرب، وإذا هبت من الجنوب كان لصاحب الجنوب، وإذا هبت من الشمال كان لصاحب الشمال. وكل هذا قد تعلموه من الهنود ومن حكمائهم».

10/1/1 | الكهانة الهندية

في كتاب «العرفاء» ذاته للجاحظ نصاف عرضاً موجزاً للكهانة الهندية، لن يكون من اسفل إيراده هنا: «ولدى الهندوس كتاب الأروهام»^[67] محفوظ في خزائن ملوكهم. وهم يرجعون فيه إلى مبادئ وآراء قديمة. وأكثر ما يحويه ليس إلا افتراضاً وتخيلاً، وما يصرص داخل نفوسهم، لأنه ما من دليل قط على أكثر مراعاتهم. ولديهم أيضاً كتاب «الخمر»^[68]. وهم يتوصلون به إلى ما سيحدث من حوادث خلال العام، وذلك بمعرفة مسارل القمر التي هي عددهم ثمانية وعشرون منزلاً^[69]. وبمقدار زيادة القمر، أو نقصه، صعوده أو نزوله، يفسرون على نحو مختلف كل موضع من مواضعه وهم يستدلون بالرياح، بحسب هبوبها من الشمال أو من الجنوب، من الشرق أو من الغرب، وبالسماء، بحسب مختلف ألوانه»^[70]. ولديهم عدد من العلامات الأرضية، وضعوها في لوح يضم خمسين وعشرين حالة. وحيثما تحصل حالة منها ينظرون في أي برج وفي أي منزل يكون القمر فيقصدون بذلك، بما تحمله هذه الحالة من شوم أو سعد، من خير أو شر، مثل عيب العراب، وهيق الحمار، وساح الكلب. (وإذا وقعت هذه الحالات) حين يكون القمر في موضع غير مؤات، فإنهم يشكثون بسوء الطالع. ومن يرغب منهم بمعرفة تلك الحالات، يبحث عنها في ذلك اللوح. وهذه بعض منها: عيب العراب، وهيق الحمار، وسباح لكعب، وصيرير السقف، وهبوط الطيور، وحفيف الأشجار، وشمع الرياح، وصوت العثران، ومواء المهرقة، وقرص الجردان، وتقرق الثياب، وشرر النار^[71] وانقطاع السراج، وبعث الدهس الساقطة على الثوب، ودخول حيوان إلى البيت، وسقوط صرس نحس، وصيرير السيرير، وأمور أخرى مشابة. وهم ينظرون إلى كل حالة من هذه الحالات علامة أو دلالة».

11/1/1 [الكهانة التركية]

كان لا بد لطيف الواسع من هذه التكهانات من أن ينعكس في أدب الكهنة العربي حيث تصادف كثيراً من الوقائع المتشابهة^[72] يشكل ظاهرها للمساير والعريب دليلاً كافياً على مصدرها الأجنبي ولا يزال هذا الطابع أكثر وضوحاً في مصنفات الكهانة التركية حيث يؤدي التمجيد دوراً كبيراً، ويبدو تأثير الكهانة اليونانية-البيزنطية عالياً^[73]، على هذا المعر فإن إحدى خصوصيات الكهانة التركية، الغريبة كلياً عن العالم السامي، هي انكهن عن طريق الخروح (Sekin-Nameh) والكدمات (Qafet-Nameh)، وهي ممارسة كانت الدولة تروجها بين الحدود لتثير شجاعتهم^[74].

12/1/1 [الكهانة لدى البربر]

من جهة أخرى أضيف عناصر بربرية إلى الممارسات الكهانية التي تنفتت من الشرق عن طريق العرب الذين فتحوا شمالي إفريقية وشبه جزيرة إيبيريا. ودخلت جرعة كبيرة من السحر والرفق إلى داخل الكهانة الإسلامية في المغرب^[75] حيث كان الفن الكهاني، الذي يتمتع بخطوة كبيرة، هو قراءة خطوط الرمل، والذي ازدهر داخل سائر إفريقيا الإسلامية^[76].

13/1/1 [الطابع الديني للكهانة السامية]

لَبَّت الكهانة السامية، بوجه الإجمال، أكثر من أي كهانة أخرى، ذلك التوق الملارم بروح السامي في التقرب من الإله الذي لا يمكن إدراكه والوصول إليه، وهذا المسيل الانعطاف، الذي هو فطرة في السامي، كانت تروق له على نحو خاص الأشكال السبوية والصوفية للفكر. من هنا نشأ الطابع الديني، بوجه الحصر بقرناً، للممارسات الكهانية، والذي لارمها غير القرون. أما المعرفة الدنيوية داخل ذلك العالم اندي عاش حصاره صوار ثلاثة آلاف عام، بأشكالها المتعددة، طلب ثبوت راطبة على الدوام، فكانت حارج التصور لقد كان الإله الكلي المحصور الذي يورع المعرفة، سجلي للإنسان، يعرفه نفسه ودائماً من خلال حجاب. وعلى هذا النحو رسمت حثود المعرفة- معرفة الإنسان لإله، ومعرفة تعاليمه ومشيبته، ومن ثم معرفة الإنسان ذاته وفق للإله، وبسببية إله.

[14/1/1] الطابع الديني للكهانة اليونانية-الرومانية

نفس أهمية هذا الطابع الديني، يكفي مقارنة موضوع الكهانة السامية بموضوع الكهانة اليونانية. فميدان هذه الأخيرة يمتد إلى المستقبل بوصفه يمثل من الاستدلال العقلاني (مدرس، ندر) ومن ثم إلى توقع الماضي والخاص بما يحوته من الوقائع التي لا يمكن إدراكها غير التحرري الإعتيادي^[177].

والأمر، أبعد على النصور، أيضاً حسب المنظور السامي، هو ما جاء في التعريف الرواقي للكهانة، كما ذكره شيشرون^[178]:

أنفق مع من يقول إن هناك نوعين من المعرفة: نوع يحصل بالظن، ونوع لا حصل له به أما النوع الأول، فحارسه الذين يتكهنون بالحوادث التي ستقع بواسطة الحدس. وهذه الطريقة يسميها الأقدمون: مراقبة النذر والإشارات. وأنوع الآخر بممارسة الذين يدركون المستقبل، لا عن طريق الحساب أو الحدس، لأن الإشارات تكون ملاحظة ومبسطة سابقاً، بل عن طريق عملية ذهنية، أو حركة حرة غير مفيدة. وهذا ما يحدث غالباً لأصحاب المنامات، والذين يخفون من وقوع البلاء وأنهم، مثل ياسيس بواسوس، أو إبيمنيد الكنوسي (Epimenide de Cnossos)، أو السبيلات في إيبريا . . .

إن الطابع العملي، والديني أكثر فأكثر، و"العلماني" للكهانة اليونانية-الرومانية يظهر على نحو أفضل من خلال تعريف ج ماكسويل^[179]. فهو يرى أن لكهانة هي الكشف المزعوم عن الأشياء المجهولة، والتي يسميها، على سوال ريشيه، (دراك العيب)، ومثل أن أنواع العيب المجهول تنطوي على وقائع ماضية وحاضرة ومستقبلية، فستكون المعرفة التي يتمتع أن تقدمها الكهانة على ثلاثة أنواع: معرفة الماضي (Retrocognition) ومعرفة الحاضر (cognition) ومعرفة المستقبل (Précognition). أصف إلى ذلك ن واقع هذه الأصناف الثلاثة يمكن أن تكون، أو أنها كانت معروفة من أشخاص أحياء أو موتى، أو أنها م تكن معروفة على الإطلاق. فصدد معرفة المستقبل، يسعى تيس المستقبل المتحدد (أسباب موجودة من قبل، معروفة أو مجهولة) والمستقبل غير المحدد (أسباب لا تزال غير موجودة)، على هذا النحو ستكون الكهانة معرفة واقعة بمجهولة، تحصل عليها عبر وسائل أخرى غير التي نستعملها عادة لتعرف تلك الواقعة، أعني: عبر وساطة حواسنا وهذه الوسائل «غير عادية» تعارض وسائل «عادية» (p. 12 sq.)

إصافه إلى ذلك فإن تقسيم الكهانة إلى كهانة طبيعية أو حدسية، وكهانة صناعية أو استدلالية، يصعب تطبيقه في الميدان السامي. فهذا التمييز، في الواقع إذا ما أمكن التحقق منه في التفاصيل، يبدو مشتتاً على صعيد تصنيف مختلف الفروع الكهانة، والقال

وارجر مثال قاطع في هذا الموضوع. فالإنسان، كلاهما يتمنان، في الواقع، إلى النسيه دقق، نفسه فراءة العالات. ومع ذلك، فإن الأول طبيعي، بمعنى أنه مختص بالصران اتلفائي لتطور التي تتم ملاحظتها، في حين أن الثاني يكون من تطييره عن قصد، وبالتالي، من إنتاج مادة المأل غير أن الاثنين، كليهما، كانت توجههما اربعة احدثية دائما لاستخلاص دلالات من هذا الطيران ذاته، المتحقق طريقتين مختلفتين للممارسة دائما. وهكذا معي الكهانة الحديثة تكون القوى غير المرقية مشحونة، أما المأل فلا يكون سوى التعبير عن علمها أو عن إرادتها. ثمة بين الكهانة الحديثة والكهانة الاستدلالية الصلة دائما الموجودة بين السحر الشيطاني والسحر الإنساني المتعاطف^[80]. والكهانة القائمة في الأصل على مشاهدات بين الظواهر الموضوعية، انتهت أخيرا إلى أن تكون نتاجا لمهيلة العراف^[81].

وعنانيا، فإن الكهانة العربية التي ستكون موضوع أبحاثنا في الفصل القادم، هي الوريثة التي أفرقتها قحولة الأرض العربية وأضعفها انتصار الإسلام، لمكر في عبادة العين والخصوبة، نرك آثاره العميقة على كافة حضارات العهود السامية القديمة، وبتمثيلها للناموس الثابت لسيرورة الكون، فقد كانت على نحو نموذجي متصورة على غرار الكون لمصر، وكانت اسماء هي العالم الأكبر والبغية هي الكون^[82].

1 / 2 [طبيعة الكهانة العربية

1/2/1 [تصنيف الطرائق الكهانية

جرى البحث، عتاً، عن تعريف للكهانة في الروايات والكتابات العربية تحديداً لأن الميل إلى المفاهيم العامة والتصنيفات المنهجية لم يدخل إلى فكر العرب إلا بتأثير الفلسفة اليونانية تحديداً، وعلى نحو تدريجي. ومن المسعودي إلى حاجي خليفة مروراً بأسعدودن، لمة جهد عظيم بُذل في هذا الميدان. كان للؤلؤ العرب قد أكثروا من التقسيمات وتقسيمات التقسيمات من دون أن يفلحوا في إلهاء الغموض الذي سيواصل هيمنه على المستوى العملي.

بعد التصنيف الذي وضعه حاجي خليفة للكهانة في كتابه «كشف الطنون»⁽¹¹⁾، هو لأكثر تفصيلاً، وهو يشتمل على أصناف ثلاثة كبرى، ممسمة بدورها إلى فروع عدة:

1/1/2/1 [الفراسة وتفرعاتها⁽¹²⁾

- [1 الشحات والروحانيات (علم الشجارات والخيالات)
- [2 قراءة الكف (علم الأساور).
- [3 النظر في لوح الكف (علم الأكتاف).
- [4 التعرف على آثار الأقدام على الأرض (علم عيقة الأثر).
- [5 التعرف عن طريق خطوط الشكل والسلالة (علم قبالة البشر).
- [6 حس الاستهداء داخل الصحراء (علم الاهتداء في البراري والقفار)
- [7 الكشف عن اليتامى (علم الرابطة).
- [8 الكشف عن المعادن (علم استنباط المعادن).

- [9] معرفة (الإضراب المنتبة) يسقوط المطر (علم نزول الغيث).
- [10] الكهانة بمصاتها الدقيق (أي معرفة المستقبل انطلاقاً من أحداث حاصية) (علم المرافقة).
- [11] التكهن عن طريق الاختلاج (علم الاختلاج).

2/1/2/1] السحر وتفرعاته

- [1] الكهانة (علم الكهانة).
- [2] السحر الأبيض (علم التبرينية)^[3]
- [3] معرفة فضائل الأسماء الإلهية، والأدعية، والأعداد، وأشباه أخرى خاصة (علم الخواص).
- [4] التأثيرات الجادة أو التعاريف (علم الرقى).
- [5] العر نم الشيطانية أو التعزيمات (علم العزائم).
- [6] استحضار الأرواح في حالات البدية (علم الاستحضار).
- [7] استحضار (أرواح) الكواكب (علم دعوة الكواكب).
- [8] الفيلقظيرة (علم الفيلقظيرات)^[4].
- [9] فن الاستخفاء أو الاختفاء المؤقت عن الانظار (علم الخفاء).
- [10] علم الحيل والخدع (علم الحيل السلسلية).
- [11] فن كشف الغش (علم التلق).
- [12] الشعوذة (علم الشعبة).
- [13] الثنان القلب (علم تعلق القلب).
- [14] المجرى إلى خواص الأدوية (علم الاستعانة بالأدوية).

3/1/2/1] قضاء التنجيم وتفرعاته

- [1] أوقات السعد والحس (علم الاختيارات)
- [2] قراءة سطوط الرمل (علم الرمل)
- [3] قراءة اليشائر والنذر (علم القال)
- [4] الاقتراع (علم القرعة)
- [5] زجر الطير (علم الطيرة)

وردت الكهانة ضمن هذا التصنيف، منقسمة إلى قسمين: الكهانة التي هي نواح علم مطري، خاص بعص الأرواح وهي تشكل فرعاً من علم معرفة الأمر جة من خلال

الملاح، وبسمى هراسة؛ والكهانة التي تم مواصل التعزيم واستحصال أرواح الكواكب، والتي هي بالتالي فرع من السحر، وتسمى كهانة. إن أصل هذه القسمة هو دلالة معرفة؛ قصد استشهد حاجي خليفة في الواقع بكتاب «السر المكتوم» لفخر الدين الرازي، الذي اعتمدا على كتاب سر الأسرار، للسوب إلى أرسطو^[5].

2/2/1 تعريف الكهانة

هذا النوع من النظر والتأمل، العريب عن العقل السامي، أخرج الكهانة من نفسها إحساس الذي هو سبق الدين والنبوة، ونسب إليها طابعاً شيطانياً، معروفاً بها على أنها اتصال الأرواح الإنسانية بالأرواح المجردة^[6]، أعني: الجن والشياطين، ومعرفة لأحداث اجترية التي تحدث في الكون بواسطة هذه الأرواح. غير أن هذه الطريقة في رؤية الكهانة لم تحظ بانفعال المؤلمين القدامى، ليس فقط لأنها من منظورهم مغايرة للسحر، بل ولأنها نفتت أيضاً من علوم المادة أو الطبيعية^[7]، المتشعرة تحت عنوان: الهراسة.

والواقع أن هناك نصاً للمحافظ^[8] يؤكد ذلك بجملاء، يتحدث عن الكهان والعرفيين، يفسون الجاحظ. . . ونوع المعارف التي يرغم هؤلاء امتلاكها تختلف طبيعتها عن طبيعة العياقة (تعرف آثار الأقدام)، والرحر (تطير الطيور والتكهن من خلال طيراتها)، وصرر (الرمس (المخطوط) وقراءة الأسرار، وقرص الفتراد، وشامات البدن، وينظر إلى لوح الأكتاف، وقعاء التجم، والإجاء الترمي (الملاح بالمكر).

من المؤكد أنه لا يمكن وضع حد فاصل واضح ونهائي بين السحر والتجم والهراسة والكهانة، عصر المعنى، لأنها تعايشت جميعها في محيط واحد، وتخلت من تيار الفكر لتقي ذاته. وهي، إضافة إلى ذلك تسمى، على صعيد الإدراك، إلى الفئة ذاتها، فئة لقوة حسية فكما يرى المحافظ^[9]. تترك الأشياء بطريقتين اثنتين: يكون الإدراك في الأولى تنسيجة لارمه، وفي الثانية ثمرة للمحاكمة الاستدلالية. وفي حين أن الثانية تتطلب برهاناً وبليلاً وشهادة وتوصيحات، حتى تكون مثبتة ومؤيدة من العقل حيث تظهر كما هو أنها مسرنية من الخواص، وهذا لا يحدث إلا في الأشياء العقلية، فإن الأولى تصمم كل ما يقع تحت الخواص الخمس. . . ومن بين الأشياء المتحركة على هذا النحو، فإن بعضها يكون عامت بين الخواص والعوام، بين العاقل والمخل، من دون أن يكون من اللازم تقسيم حجة عليه، وبعضها الآخر لا يظهر إلا لبعض الأشخاص، ولكنه يخفى عن الآخرين بدا، لأجل إدراكها، يتوجب اللجوء إلى عارفين، وإلى من يملك التجربة وحس القياس

فحين يلاحظ إنسان له حس قوي وفطنة، عد وهب عملاً يقطاً، واكتسب تجربه صويلة ومعرفة واسعة، علامة فارقة عند أحد الناس، أو مزاجاً غالباً عليه، أو حركة لاإرادية في وجهه، أو حين يسمعه يتكلم، أو حين يراه يتصرف، يفقد يبعث إلى عمق صوته، ويدرك فيه ما لا يدركه عامة الناس. وهو لا يبلغ هذه الدرجة من الإدراك إلا بقوى النفس وبعد تجربة طويلة.

بعد هذه المرحلة التمهيدية، يبدأ التمايز الفعلي إذ يفرص السحر والتنجيم، بعد اجتماعهما طور الملاحظة والتدريس، في متاهات لا حدود لها، في حين تظل الكهانة والفراسة، على محور جوهري، علماً للملاحظة والتدريس.

إن العرافة، التي هي فرع من الفراسة، والكهانة، التي هي فرع من السحر، بحسب تصنيف حامي خليفة تمللان، من جهة، الجانب الطبيعي من إدراك الغيب، بوصفه مهة عقلية تمتلكها كائنات مميزة، وتمتلك من جهة أخرى الجانب فوق لطبيعي من هذا الإدراك الذي هو ثمرة الاتصال بين العالم العلوي والعالم الأرضي بواسطة العقول المجردة. وقد حافظ هذا الإدراك في كل العصور على هذين الجانبين الأساسيين اللذين امتار أولهما بأنه عملي، بمعنى أنه قائم على التجربة والمعرفة القياسية، في حين امتار الآخر بأنه تخيالي، يختص بإعلاء الطبيعة الإنسانية إلى مستوى متعال من الإدراك.

1/2/2/1 المسعودي

وصف المسعودي، براءة، طرائق هذا الإعلاء للطبيعة الإنسانية في الفصل الثاني والخمسين من كتابه (مروج الذهب)^[10]، وقد أوجلتها كما يلي: يبلوغ النفس حالة الصفاء الكامل، تطلع على أسرار الطبيعة وعلى ما تريد أن يكون فيها، لأن صور الأشياء موجودة داخل النفس الكلية. وهذا الرأي حول الكهانة، مسبب إلى صالحة لحكماء اليونان والبيروانيين. هناك صنف آخر ادعى أن الأرواح المجردة، وهي الجن، غيرهم بالأشياء قبل كونها، وأن أرواحهم كانت قد صنعت حتى صارت لسلك الأرواح من الجن متعقة. ويعطي المسعودي مثلاً عن السند المسيح الذي كان يعزم العائبات من الأمور، ويمر عن الأشياء قبل كونها لأنه كانت فيه نفس عالقة بالعيب، ولو كانت تبتدئ نفس في غيره من أشخاص الناطقين لكان يعلم العيب وما من أمة حب من الكهانة، وكان لليونان فيثاغورث، وكان للصائفة هرمس وأعاثوديمون (p. 348)

ودهب طائفة أخرى إلى أن التكهن سب نفساني لطيف يولد من صفاء مزاج الطابع، وفرة النفس، ولطافة الحس وذكر كثير من الناس أن الكهانة تكون من

شيطان يكون مع الكهنه، فيخبره عما ظف عنه. وأن الشياطين كانت تسترق السمع، وتلقه على ألسنة الكهان، فيؤدون إلى النقص الأخيار، بحسب ما ورد إليهم¹¹¹.

وظائفة ذهبت إلى أن وجه سيب الكهانة من الوحي القلبي، وأن ذلك يكون في سرلد. عند ثبوت عطارده على شرفه، وفقاً ما عنه من الكواكب الدورات، من التبرين (الشمس والقمر) والكواكب الخمسة فحين تكون في عقد متساوية وأرباع متكافئة، وماظفر متوازية، وجب لصاحب المولد الكهن بالإخبار بالكانات قبل حدوثها، لإخراق هذه الأخرق الكوكبية (p. 350).

ودهب المسعودي، مثل كثيرين غيره، إلى «أن علة ذلك، علل بمساية، وأن النفس إذا فويت وازدادت، قهرت الطبيعة، وأبانت للإنسان كل سر لطيف، وحرته بكل معنى شريف، وعصمت بلغافتها في انتخاب المعالي الطيبة البديعة، عاقنتها وأبرزتها في الحال» (p. 352).

تقوم هذه النظرية على دراسة النفوس البشرية، التي يراها المسعودي «على طبقت، فمنها الصافي، وهي النفس الناطقة، ومنها الكثر، وهي النفس الحسية والنفس الزاوية والنفس المتخيلة، فلما كانت النسبة النورية للإنسان إلى النفس كانت تحدي الإنسان إلى استخراج الغيب وعلم الآتي، وكانت عطته وظهوره أبعد وأعم. فإذا كانت النفس في غاية البرور ونهاية الخلو، وكانت نعمة النور وكاملة الشعاع، كان تولجها في دراسة الغائب بحسب ما عليه نفوس الكهنة، وهذا وجد الكهان على هذا السبيل من نقصان الأجسام، ونشوبه الخلق، كما اتصل بها عن شق وسطح وسملقة وروبة وسديف بن هوماس، وطريفة الكاهنة، وعمران أخي عمرو بن مرقبا، وحرارة وجهية كاهنة باهنة، وأشباههم من الكهان» (p. 352).

على هذا النحو، يتابع المسعودي: فإن الكهانة أصلها نفسي، لأنها لطيفة باقية، ومقارنة لأعجاز باهرة، لأنها شأ يتولد عن صفاء للزاج الطبيعي، وقوة مادة روح النفس، وإذا أنت اعمرت أوطانها رأيتها متعلقة بعفة النفس وقمع شرها، بكثرة الوحدة، وإدسان المسرد، وشدة الوحشة من الناس، وقلة الأتس بهم، وذلك أن النفس إذا هي تعردت فكرت، وإذا هي فكرت تعدت، وإذا تعدت حطل عليها سحب العلم النفسي، فطرت مانعير النورية، ولحطت بالنور الناقب، ومصت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به، وعليه، وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرفت به على دراية اعاليات قبل ورودها (p. 353).

ومع أن جذور هذا التصور الصوفي للكهانة يوناني¹¹²، فهو يردنا إلى وقائع السوء السامنة حيث التطهر هو أحد العناصر الأساس السابقة على كل الروابط بين الإله

واسي ويكفي الذكر هذا الخصوص بموسى في سيناء، وبقصة تني إرميا، وبالأسطورة التي وضعها البعض عن فتح صدر النبي محمد ليلة الغزاة، وهو ما حدث، كما يقول الطبري^[13] (حين تبي النبي) فقد كان النبي نائماً عند جدار الكعبة حينما أتاه جبريل ومكائيل «نشأ بطنه ثم جاءه بماء من زمزم وعسلاً ما كان فيه من ابل والذس، ثم أتته نحوص من ذهب، ملئ بالإنان والحكمة، ثم عُرج به إلى السماء»^[14]

2/2/2/1 ابن خلدون

هذا الرابط بين الكهانة والسوة استعاده ابن خلدون الذي رأى في هاتين التطاهرتين حاصنين للنفس الإنسانية^[15]. فالكهانة في رأيه استعلاء النفس للاسلاح من البشرية إلى لروحانية، وأنه يحصل ذلك في لحظة بصر .

ولكن الأمر في الكهانة، ينابع من خلدون، «يعلق بصف آخر من البشر، ناقص عن رتبة الصف الأول (الأنبياء) بقصان الصد عن صده الكامل، لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك، صد لاستعانة به^[16] وشأن ما بينهما »

يكمن المعيار الخارجي لهذه الاستعانة بالإدراك «في واقع أن تولدك الذهن فطروا على إدراك الغيب يخرجون من حالتهم الطبيعية حين يخلولون إدراكه، ويدخلون في حالة تمير بوع من الانقباض والانبساط، يشرعون فيها بمقدار شعورهم تدريجياً وتكون خواص هذه الحالة أكثر أو أقل قوة بحسب درجة قوة إدراكهم، أما من لا تظهر عليه هذه العلامات فلا يمكنه قط إدراك العائب، وهو لا يعمل شيئاً سوى بيع الأضاليل»^[17] (p 1 209-240).

يكون العوائف معطوفاً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة، عندما يبعثها الذرع لذلك، وعندما يعوقها العجز عن ذلك تثبتت بأمور حزنية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة، وعظام الحيوانات، وسجع الكلام، وما سح من خير أو حيوان^[18] فيستلزم ذلك الإحساس والتخيل، مستعينا به في ذلك الاسلاح الذي يقصده، ويكون كالمشيع له. وهذه القوة التي فهم كميذاً لذلك لإدراك هي الكهانة.

ولكون هذه النفوس معطورة على النفس والقصور عن الكمال، كان إدراكها في حيريات أكثر من الكليات، ولذلك تكون المخيلة فهم في غاية القوة لأنها آلة حيريات، فعند فيها تفوقاً تاماً في يوم أو لحظة، وتكون عندها حاصرة عبدة، غصرتها المخيلة، وتكون لها كالمراة تنظر فيها دائماً، ولا يقوى الكاهن على الكدل في إدراك العقولات لأن وحيه من وحي الشيطان

وبوجه الإجمال فإن الفارق الموجود بين النبي والكاهن، مثلما يرى ابن خلدون، يعود في المقام الأول «إلى غياب حالة الوجد والانعطاف لدى الكاهن، لأن هذا غياب يجعله عاجزاً عن رؤية شاملة للكون ولأمور الغيب. ويعود في المقام الثاني إلى قصور مصدر وجه الخاص للحدود لا يتخضع لها مصدر وحى النبي».

وأرفع أحوال صنف الكهان أن يسعى بالكلام الذي فيه السجع والموازنة لشغل به عن الحواس. ويهوى بعض النبي، على ذلك الاتصال النقص، فيهبس في قبه عس تلك الحركة والذي يشيها من ذلك الأجنبي ما يقدفه على لسانه، فرعاً صدق ووافي الحق، وربما كذب، لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المبركة، ومباين لها، غير ملائم. فيعرض له الصدق والكذب جميعاً، ولا يكون موثقاً به، وربما يفرغ إلى الظنون والتخمينات، حرصاً على الظفر بالإدراك برعته، وتجهيزاً على السائلين وأصحاب هذا السجع هم المخصوصون باسم الكهان، لأنهم أرفع سائر أصنافهم.

يسعرض ابن خلدون بعد ذلك¹¹⁸ عن صنف أصناف إدراك الغيب الموجودة في الطبيعة البشرية على نحو فطري وليس مكتسباً، والتي يمارسها أولئك الذين يتركبون لغيب من خلال أحداث الخاصية (العرافة) «والناظرون في الأحاسيس الشفافة من المربا وطساس المياه، وقلوب أحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الرجز في الطير والسياع، وأهل الطرق بالخصي والحبوب من الحنطة والسوى. وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان».

لنصف إلى ذلك إن:

أقوال النجاشين الذي يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب، فيخبرون بها، وكذلك السدائم والنجاشين في أول موته أو تومته يكلمهم بالغيب. وكذلك أهل الرياضيات من المتصوفة، هم مدارك في الغيب على سبيل الكرامة معروفة. ومن هذا الصنف من يضربون بالرمز، ويصلح بعضهم في أن يشغل حواسه بالخطوط والصور المرسومة على السرميل، وينحصر لحظة عن الواقع، منتقلاً من المدارك الحسية إلى المدارك الروحية⁽¹¹⁹⁾.

وسار هذه الأصناف هم من الكهان، إلا أنهم أصنف رتبة، لأن الكهان لا يحتاج في رفع حساب الحس إلى كثير معاناة، وهؤلاء يعانونه بالتحصيل المدارك الحسية كلها في نوع واحد منها، وأشرفها البصر، فيعكف على المرتبة البسيطة حتى يبدو له مدركه الذي يجر عنه وربما يُظن أن مشاهدة هؤلاء لما يرونه هو له سطح المرأة وهو ليس كذلك. بل لا يزالون ينظرون في سطح المرأة إلى أن يغيب هذا السطح عن البصر، ويدور فيما بينهم وبين سطح المرأة حجاب كأنه غمام، يتمثل فيه صور هي مداركهم، فيخبرون إليها بأنها المقصودة لما يتوجهون إلى معرفته من شيء أو إثبات، فيخبرون بذلك على نحو ما أدركوه وأما المرأة وما يدرك فيها من بصور، فلا يدركونه في تلك الحال، وإنما ينشأ لهم بها هذا النوع الآخر من الإدراك. وهو إدراك نفسي، ليس من إدراك البصر، ومثل ذلك ما يعرض بسطرين في قلوب الحيوانات وأكبادها، والناظرين في الماء والطقاس وقد

شاهدنا من هؤلاء من يشغل الحس بالبحر ثم بالعزائم، ويزعمون أنهم يروون
الصور متشعبة في الهواء، يحكي لهم أحوال ما يتجهون إلى إدراكه بالكل
والإشارة، وغية هؤلاء عن الحس أخف من الأولين < p. I: 194 sq. / 221 sq. >
أما الجنان، نفوسهم الناطقة ضعيفة التعلق بالبدن ففساد أمرهم عالياً وضعف
الروح الحيواني فيها، فتكون نفسه غير مستقرة في الحواس ولا متمسكة فيها، بما
شغلها من نفسها من ألم النقص ومروضة، وربما زاحها على التعلق به روحانية أخرى
شيطانية، تنبث به، وتضعف هذه عن حمايتها، فيكون عنه التخليط . فإذا أصابه
ذلك التخليط، إما لفساد مزاجه، أو لمزاحة من النفوس الشيطانية في تعلقه. شب
عص حبه فجأة، فاندرك غف من عالم نفسه، وانطبع فيها بعض الصور، ثم يصر لها
الحال وإدراك هؤلاء كلهم مشوب فيه الخلق بالباطل، لأنه لا يحصل لهم الاتصال،
وإن فقدوا الحس، إلا بالاستعانة بالصورات الأجنبية < p. I: 195-212 >.

يتحدث ابن خلدون أسوأ من ذلك:

من هذه المداوك الغيبية ما يصدر لبعض الناس عند مفارقة اللفظة من الكلام على
الشيء الذي يتشوف إليه، أو ما يصدر عن للتقويل عند مفارقة رؤوسهم كلام
بمثل ذلك. أما الرياضات النسكية للمتصوفة والتي تعضي بهم إلى الفراسة^[24]
والكشف^[25]، فليست البتة هبة من الطبيعة، ولكنها كرامة إلهية يتمتعون بها

في آخره الثاني من المقدمة يعود ابن خلدون إلى «ما في خواص النفوس البشرية من
التشوف إلى عوالمهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت، وغير وشر، سيما
لحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدة الدول»، وذلك في الفصل الثالث
لخاص بالأدب المردهر، ذي الطابع القباسي، والمعروف باسم الجفر والحسان (الحدثان)^[22].
يقول ابن خلدون:

ولحسن لحسن كثير ممن الناس الذين يتشوقون إلى الوقوف على ذلك في المنام.
والأصعب عن الكهان . . معروفة، ولقد تجد في الممد صفاً من البشر يتحلون
الحاش من ذلك . . فيأتي إليهم الناس يستكشفون عوالمهم في الكسب
واحدة والمعاينة، ما بين خط في الرمل^[23]، وطرق بالحصى والحبوب^[24]، ونظر في
المسريا، ونظير في المياه^[25]. وأكثر من يعني بذلك، ويطلع إليه الأمراء والسوك
الذين هم في قم إلى مثل هذه المعارف < p. II: 177 / 205 sq. >.

يعارض ابن خلدون كل هذه الاعتبارات بالمبدأ التالي: «إن الشر محجوبون عن
العيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية»^[26]. ويقول أيضاً والتحقيق
الذي يجب أن يكون نصب فكرك أن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة، ولا سل إلى
معرفها إلا للحواس من البشر للمعطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح،
ولذلك يسمي المحجوبون هذا الصنف بـ «الرهريين» نسبة إلى ما تقضيه دلائله المرة
برعهم في أصل موالدهم إلى إدراك العيب < p. I: 208 sq. / 210 sq. >.

[3/2/2/1] الغزويني

إن إدراج الكهانة في التيار السوي هو أيضاً أكثر جلاء في نص القروبي، فهي مقصبة بعنوان (حول انموس الفاصلة للمؤولة للتأثيرات العربية) (p. I: 317-322) بقول القروبي، باختصار. إن لبعض النصوص الملهمة والعلوية قوة إدراك لعالم العقول، فنعلم منه عن طريق المصنوع أمراً عربياً، وهناك نموس أخرى كئيبة، متعلقة بالأمور الدنيوية، ليس لها مثل هذه القوة.

وبصيف القروبي: وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى القول إن النصوص السابقة تزلف نوعاً خاصاً يضم أصنافاً في كل صف منها يمر من الأشخاص، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بالعدد، ويظهر كل صنف منها كولد لأحد هذه العقول العلوية. وهو ما يسميه أصحاب الطلاس 'الطبائع التامة'. وهذا العقل يحقق كمال النصوص لأنه يتعهد تارة عن طريق المناجاة، وتارة أخرى عن طريق الإلهامات، وتارة عن طريق النفس^[27] داخل العقل. وإلى هذه الأصناف تنسب نفوس الأنبياء والأولياء، وإليها أيضاً تنسب نفوس أصحاب القراسة وأصحاب القباة، وأولئك الذين يدركون الغيب بالنظر إلى أحداث ماضية أو حاضرة، وهم أصحاب المعرفة. . «أما نفوس الكهنة، فهي تتلقى المعارف الروحية، وتستدل من خلالها على التنبؤات المسكبة للكائنات التي تظهر في الأحلام وفي غيرها من الظواهر» (p. I: 219).

لم يعمل أصحاب المصنفات والمؤرخون شيئاً سوى أنهم بطريقة أكثر أو أقل تشويشاً، كروا مسجلات واستخلاصات الفلاسفة الذين لم يكن بوسعهم، لدى تناولهم مسألة النبوة، أن يهتموا ضرورة توضيح تلك الظواهر للثمة، وتحديد موقعها في السوة. وقد شارك أسرارهم كاهن سينا والعراقي وابو رشد في هذا الاتجاه إلى إعطاء تفسير طبيعي للوحي السوي، وبالتالي إلى إعطاء نصير لكافة أشكال المعرفة فوق الطبيعية التي يعدونها أقل مرتبة من هذا الوحي. واقتضوا وجود استدلالات طسبة شديدة الخصوصية لدى الأنبياء، وبذو أولئك الذين يشاركون بدرجات مختلفة في النبوة.

[4/2/2/1] ابن سينا

يرى ابن سينا أن «للبعض النصوص ملكة يتعدى تأثيرها بلها، ولا سيما لدى المخصوصين يستقطب عبر فكرها للتأقبات والمتحد من عالم الحواس القوي «الطبيعية» الخرفة في هذا العالم، الصادرة عن البعض الإلهي، والتي تنجلي على شكل هبات إلهية

من معجزات، ورؤى، وسحر، وطلاسم، وأمور عرية أخرى»، ولكنها، كما يرى، مرتبطة غاية الارتباط^[28]. والواقع أن السحر في رأي ابن سينا مسألة نظرية تماماً. وهو يسع في ذلك التصورات الشائعة في زمنه. فقد ورد السحر في مختلف نصيحات لعموم لبي وضعها أحوال الصفا، وحتى ابن خلدون في القرن الرابع عشر^[29].

«ما السورة، التي تحتل مكاناً خاصاً للغاية في القفيض، بوصفها فيصاً من الله ومن الكائنات العلوية على الكائنات السعالية، فهي في رأي ابن سينا «شرط ضروري لسطام الذي ينطويه حدوث القفيض، كهي يعبر إلى حيث ينبغي أن يصل»^[30].

إن العارف^[31] هو المستعبد الأبر من العيص بعد الذي «إن بلعلك أن عارفاً تكلم في أمر من أمور الغيب، ثم عرّج بصواب على ما يحدث، عرف الخير السعيد أو قدم التحذير المناسب، فلا تكرر تصديقه لأن لذلك أسبانيا معروفة في نوايس العبيدة»^[32]. ويتفق أن يتكشف الغيب في اليوم بمثابة فصل. فلماذا لا يمكن في اللحظة؟ ذلك لأن عقول ونفوس الأجساد السماوية هي التي تنقل إلى النفس البشرية بعض الأمور العينية، فلأف تحتل بالطبع تصورات خاصة، ومشتبات خاصة، فلها تفيض برأي خاص»^[33].

إن هذا التصور عن النفس ناتج عن التصادم الملام لقواها، «فحيما يستغرق العقل الباطن في عمله فإنه يصرف عن الشواغل الحسية حتى يكاد لا يسمع ولا يرى، وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس»^[34]، وإذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أفل م يبعد أن يكون للنفس فئات تخلص عن شغل التحيل إلى حجاب القداسة»^[35]. وإذا كانت بسم قوية الجوهر، تسع الحواب المتعادية، لم يبعد أن يقع لها هذا الخس ولا تنهر بفعل تأثير روحاني (يحيى أحياناً فينير تحلها بقوة) فتصعد النفس حيث إلى مرتبة السورة»^[36].

ولسبوع هذه الحالات فإن «بعض الطبائع يستعين بأفعال بعرض عنها لبحس حيرة وللخيال وفرة، فنستعد القوة الخلقية للغيب استعداداً صالحاً، وقد وجه الوهم إلى عرض عنه، فيتحصن بذلك قوله»، بصرف ابن سينا مثلاً على كاهن يركي فرع إليه قومه «في تعدمه معرفة، فرع هو إلى شدّ حيث جدّ، فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يعسى عيه، ثم يطق بما يحل له، والنستمعون يضبطون ما يلفظه حتى يسوا عليه تدبيراً ومهم ما شغل بعض من يستطيع في هذا المعنى تأمل شيء شفاف مرعش نابصر برجرجه، أو مدهر إياه بشععه، ومثل ما تشغل بأمل لطف من سواد تراق، وبأشياء تفرق، وبأسبى ثور. مما يشغل الخس بصرف من التحير، ومما يحرك الخيال تحريكاً غير، وأكثر ما يؤثر هذا في طاع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب، ونقول الأحاديث المحسطة

أجدر، وربما أعاد على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط، والإيهام لمسبب الحس، وكل ما فيه تحير وتدهيش، فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لحاد العيب ضرباً من ظل قوي، وتارة يكون شيئاً بخطاب من جسي، أو غائب من غائب، وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة العيب متاهدة» [37].

إلى هذه التحليلات للفيض الإلهي تصاف للمعجزات والحوادث [38] التي لا يعلق وجودها الفيلسوف قط. وعلقت قد تلتفت عن العارفين أخبار تكاد تأتي بغلب العادة، فتدبر إلى تنكدهب، وذلك مثل ما يقال: إن عارفاً امتسقى الناس هسّوا، أو استشمى بهم هسّوا، أو دعا عليهم فحسب بهم ورزّلوا، أو هلكوا بوجه آخر، أو خشع لبعضهم سميع، أو لم يفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما لا تزحد في طريق القمع الصريح، فتوقف ولا تمحس، فإن لأمثال هذه أسأنا في أسرار الطبيعة، وربما ينأى لي أن أقص بعضها عليّ [39].

وفي المحصلة فإن ابن سينا يعرض تقسيماً للأفعال الخارقة بحسب أصنافها: إن الأمور العربية تسعت في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة، وثانيها خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المصاطيس الحديد بقوة تحصه، وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمرجة أجسام أرضية مخصوصة بصفات وضعية، أو فيما بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال ملكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، والسحر لأسود من قبيل القسم الأول، والمعجزات والكرامات والنذر نجات من قبيل القسم الثاني، والظنسات من قبيل القسم الثالث [40].

وبوجه الإجماع، فإن الشرط الثالث والأخير هو من الشروط الضرورية، حتى يستطيع رجس أن يكون نبياً «فالذي يقع له هذا في جملة النفس، ثم يكون حراً، رشيداً، مركباً نفسه [41]، فهو حر معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء».

وبعودة إلى عرض المسعودي وابن خلدون نلاحظ أن سمات النبوة هذه تنطبق بوجه لإجمال على الكهانة

5/2/2/1 | الغزالي

إن الغزالي الذي عارض سائر الفلسفة، وعلى الأخص الفلسفة الأرسطية، قد انفق عصبه هذه المسألة، مع مذهب ابن رشد الذي قام حتى تجعله. والواقع أن كتب

العراقي ثقافت الملاسقة¹⁴²¹ وفي عرضه لظرفية المعرفة لدى سافيف، يقول باختصار «فهم يعرفون أن . . . كل الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية، إما عبر واسطة وإما بواسطة واحدة، وإما بواسطة كثيرة، وعلى الجملة. فكل حادث فيه سبب، إلى أن يقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية. فإذن الأسباب والمسببات، في سلسلتها، تسهي إلى الحركات الجرفية الدورية. فالتصور للحركات متصور لئوارمها، ولئوارم لئوارمها إلى آخر السلسلة، فهذا يطلع على ما يحدث، فإن كل ما يحدث محدثه واجب على علته، ونحن أننا لا نعلم ما يقع في المستقبل، لأننا لا نعلم جميع أسبابه، ولو عينا جميع الأسباب، فإننا مهما علما أن البار ستلقى بالقطر مثلاً، في وقت معين نعم احتراق القطر¹⁴³ ومهما علما أن شخصاً سأكمل، نعم أنه سيشبع. وإذا عينا أن شخصاً سيتخطى للوضع العلائي الذي فيه كثر معطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه المشي تعثر رجله بالكثرة ويعرفه، نعلم أنه سيشمي بوجود الكثرة. ولكن هذه الأسباب لا نعمها، وربما نعلم بعضها، فبقع لنا حدث بوقوع السبب، فإن عينا أعياها وأكثرها حصل لنا ظن طاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب، لحصلت المعرفة بجميع المسببات، إلا أن السماويات كثيرة ثم لما اعتلاط بالحوادث الأرضية، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها، ونعوس السموات مطلعة عليها لإطلاعها على السبب لأول، ولئوارمها، ولئوارم لئوارمها إلى آخر السلسلة» (p. 257 sq.).

وهذا زعموا أن النظم يرى في نوعه، وما يكون في المستقبل لانتصانه باللوح المحفوظ (21/85-22، 77/56) ومطالعه، ومهما اطلع على الشيء، ربما بقي ذلك الشيء، يمينه في حفظه، وربما سلوت القوة المخيلة إلى محاكاة، فإن من غيرنا محاكاة الأشياء بألفة تناسبها بعض المناسبة، أو انتقالها منها إلى أحداثها، فيمنحي المادرك الحقيقي من الحفظ، ويقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما، يمثل الخيال، كما يمثل الرجل بشجرة والزوجة بخت، والخدام ببعض أوابي الدار، وهكذا ذواتك، وعلم تعبير الأحلام يتشعب عن هذا الأصل (p. 238 sq.)

ورعوا أن الاتصال بطك العوس، مذكور، إذ ليس ثم حجاب، ولكن في يفتننا، مشمولون بما تورد الحواس والشهوات علينا، فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر ما للاتصال (p. 250 sq.)

ورعوا أن الي المصطفى، صلوات الله عليه وسلامه، يطلع على الغيب بهذه الطريقة أيضاً، إلا أن القوة التسمية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة، فلا جرم يرى هو في المبقة ما يراه غيره في النوم. ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما يراه، وربما يقى الشيء بعينه في ذكره، وربما يقى مثاله، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل، كما يفتقر مثل ذلك للتنام إلى التعبير. ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ، لما

عرف الأسبء الغيب في بقطة ولا منام. ولكن جف القلم (27/31، 5-4/96) بما هو كان إلى يوم القيامة (p. 260).

يعارض المرمالي هذه الموضوعات التي تصور إدراك المستقبل والنسوة كسائح للطبعة النقية والكامنة، يعارضها بالوحي بأمور غيبية، يترله الله على التي مثلما على الخام، إما مسس غير واسطة، وإما بواسطة ملاك. وهو ينكر الدور الذي ينسبه خصومه إلى النوح لعمود وإلى القلم للذين لم يفهمهما الغزالي المشرع على هذا النحو^[44]

وفي الفصول الستة الأخيرة من الترجمة اللاتينية لكتاب «مفاصد الفلاسفة»^[45] التي يتناول فيها لرؤيا والنسوة والمعنونات، يستعيد الغزالي أفكار ابن سينا ويعرضها بأسلوب واضح ومعر. فهو يرى «أن رؤية الغيب في حال اليقظة منوطة بشرطين اثنين، من جهة، أن تتجرد النفس من الروابط البدنية وأن تتجرد من حجاب الحواس بقوة خاصة بها، فتصعد النفس حينئذ إلى العالم العلوي، فتبدو لها الأتياء في لحظة قصيرة كالبرق. وذلك هو السحودج الأول من النبوة. ومن جهة أخرى، أن تسمح الجبلة الميابة إلى السويباء والاسدهاش، وللتجردة بسهولة عن الحواس، أن تسمح للنفس بالتحرر من البدن وأن ترى وتسمع بعيون وأذان مفتوحة، ما لا تراه وتسمعه عادة إلا عبر حجاب سميك من الحواس»^[46].

وفي اخصصة، ومع أن معطيات المرمالي لا تشكل سوى تكرار لأفكار ابن سينا النفسانية، فليس بوسعه الامتناع عن ملاحظة أن الغزالي اللاهوتي يبدو هنا على وفق في الرأي مع الفيلسوف^[47].

6/2/2/1 ابن رشد

يرى ابن رشد أحد شراح أرسطو، أن تصورات ابن سينا عن النبوة خاصة بالنسبة وحده^[48]. أما هو، كمؤلف من الآراء، فيتبنى موقفاً وسطاً بين العقلانية وما فوق الطبيعية^[49]، ولا يرى في النبوة والحلم والكهانة سوى ثلاثة أسماء لحقيقة واحدة ووحيدة يقول ابن رشد:

إن علم الله بالموجودات، وإن كان علته لها، فهي أيضاً لازمة لعلمه، لذلك لزم أن يقع المرحود على وفق علمه. فالعلم يقدم ريد متلاً وإن وقع للنبي، فالسبب في وقوعه على وفق العلم، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الوجود تابعة للعلم لأرني فإن العلم، بما هو علم، لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصنة، وعلم الخالق هو لسبب في حصول تلك الطبيعة للمرحود التي هو بها متعلق. فجهلنا نحن بالامكنات، إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه،

والعلم المتعلق بـ 14: إما علم مقدم عليها، وهو العلم الذي هي معلولة عنه، وهو العلم القديم، أو العلم التابع لها وهو العلم غير القديم، والوقوف على العيب ليس هو شيئاً أكثر من الإطلاع على هذه الطبيعة، وهو الذي يسمى للناس رؤيا، وللأنبياء وحياً. كذلك فإن الصانع التي تدعى (تقدمة المعرفة) ما يوجد في المستقبل، إنما عليها آثار نزوة من آثار هذه الطبيعة، أو كيف شئت أن تسميها، أعني الغضلة في نفسها التي يتعلق بـ 14 كل علم^[153]

تصور ابن رشد هذا مؤكداً بوضوح أكثر في تعليقه على كتاب أرسطو «النوم واليقظة» / *De somno et vigilia*^[154]: لابد، بعد ذلك، من تحديد طبيعة الرؤى ونوعها، لإدراك مشيئة الآلهة، لأن هذا الإدراك ليس من المكتسبات البشرية. ونحن نقول: إن البعض يسمي هذا الإدراك رؤياً، وآخرون يسمونه تكهنًا، وبعضهم يسميه نبوة. وكل ما يقوله هؤلاء متشابه، ولكن ما يهمنا هو ماهية الرؤيا، لأن الأسباب لا تختلف إلا في الدرجة، أما التسميات فتختلف باختلاف الأسماء التي يطلقونها، فيقولون أن الرؤى من الملائكة والتكهنات من الشياطين، والنبوة من الله، عن طريق وسيط، أو من دونه^[155].

بعد ذلك يصف ابن رشد الوقائع المسانية، مستخدمًا الألفاظ نفسها التي استخدمها ابن سينا: لما فالنبوة كثيرًا ما تنهيا بشكل مماثل للمصرع: ثمة في الواقع قوى داخلية إذ تحركت بقوة، انقبضت قوى خارجية يحجم عنها إعماء^[156] ولكن ابن رشد يرى أن الاستعدادات المسانية مهما كانت لازمة، فهي ليست كافية ليتمكن الإنسان من تلقاء ذاته من معرفة ما لا يمكن رؤيته، ذلك لأن الذي لا يعتمد فقط على بعض الاستعدادات الطبيعية التي توهم الإنسان لإدراك الأمور المخنجة خلف حجاب الخواص، بل يعتمد أيضًا على فعل الإلهي، وعلى العقل الراجح، وهو يرى أن الأمر هنا ليس تراجعاً لنبوة داخل روحه، وإنما رفع للحلم إلى مستوى النبوة، بحسب التصور التلمودي والإسلامي الذي جعل من الحلم جزءاً من النبوة^[157]. على هذا النحو إذاً، ووفقاً لابن رشد، فإن الحلم والكهانة والنبوة ليست بأي حال من الأحوال فقط نتاجات لعوامل إنسانية^[158] تدكسهم نعمة عميقة داخل النظام العقلائي الذي يجعل اسم ابن رشد، نعمة تعزى إلى تأثير المكر السامي، وإلى العقيدة الإسلامية، على ما قام به من موارنه في النزاع القائم في عصره بين اللاهوت والفلسفة.

7/2/2/1 | ابن ميمون

من بين مجموع تلك التصورات الفلسفية قدم لنا أحد التلامذة الناهضين لاسم رشد هو موسى بن عبد الله بن ميمون القرطبي (توفي عام 601 هـ / 1204 م) نظاماً كاملاً، في

مؤلفه العظيم في الفلسفة الدينية اليهودية، المعون (دلائل الحافزين) [56]. وفي المصون (32/48) من القسم الثاني [57] يعرض ابن ميمون مطولاً آراءه حول النبوة وحول مختلف أعماط إدراك العيب. فهو يرى أن حقيقة النبوة هي: فيض من الله، بواسطة الفعل، المعال على الملكة الباطنة أولاً ثم على القوة التخيلية بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة وعبادة الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة التخيلية [58]. وهذا أمر لا يمكن في كل إنسان بوجه، ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية، وتحسين الأساليب [59].

والواقع أن ثلاثة كمالات تلزم النبي، في رأي ابن ميمون: كمال الملكة الباطنة بالتعلم وكمال القوة التخيلية بالجلبة، وكمال الخلق بتعطيل المكربة في جميع اللذات البدنية، وإزالة الشوق لأنواع التعظيمات الجاهلية الشريرة، يتماثل فيها الكاملون تفاضلاً كثيراً جداً، وبحسب التفاضل في كل غرض من هذه الثلاثة أعراض يكون تماثل درجات الأنبياء بينهم [60]. وهذا التماثل في الدرجة يقتصر أن يكون جوهر دماغه في أصل حياته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص، بكل جزء من أجزائه في مقداره، ووصفه، ولم تفسد عواطف مزاجية من أجل عضو آخر [61]. وينتج من ذلك أن النبوة «هيست قوة دائمة، ولذلك تجد الأنبياء تعطلت نبوهم عند الحزن أو العصب وحرهما، وصعب لقوة التخيلية. وقد علمت أن النبوة لا تمزج عند الحزن وعند الكسل» [62]. «إن الخس والنبوة هما أعظم فعل الملكة التخيلية وأشرفه، وإنما يكون ذلك عند سكون الحواس وتعطيلها عن أفعالها، حينئذ يفيض عليها فيض ما يحسب التهيؤ، هو السبب في إسمات الصادقة، وهو بعينه سبب النبوة وإنما يختلف بالأكثر والأقل لا بالتنوع»، «والعلم هو ثمر النبوة» [63] غير أنه سقط قبل كماله وقبل أن يبين له، ففي الرؤيا وفي الحلم مراتب النبوة كلها» [64].

من ثم فإن مدح تأثر هذا الفيض العقلي تصنع ثلاثة نظم للمعرفة: إذا كان فائضاً على النبوة الباطنة فقط، ولا يفيض من شيء على القوة التخيلية إما لقلة الشيء، العناصر أو لضعف كان في التخيلية في أصل الجلبة، فإن هذا هو صف العلماء أهل النظر. وإذا كان هذا الفيض على القوتين جميعاً، أعني الباطنة والتخيلية، فإن هذا هو صف الأنبياء، فإن كان الفيض على التخيلية فقط، ويكون نقص الباطنة، إما من أصل الخس أو لقلة الارتياض، فإن هذا المصنف هم للديرون للمدن، وواضع الواميس والكهان والرحرو وأرباب الأحلام الصادقة، وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل العربية، و«صائع الخسبة مع كونهم، من غير علمائهم، كلهم من هذا الصنف الثالث» [65].

ومما يجب أن نحققه هو أن بعض أهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة. وأحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة، حتى يظنون بأنفسهم أنهم أنبياء، ويحسبون جدًا بما يدركونه من تلك الخيالات، ويظنون أنهم قد حصت لهم علوم بلا تعليم، ويتون بنشويشات عظيمة في الأمور العظيمة لنظرية. ويخلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اعتلاطًا عجيبًا، كل ذلك لقسوة المخيلة وضعف الناطقة، وكونها لا حاصل فيها أصلًا، أعني أنها لم تخرج للعمل^[66]

يضاف إلى ذلك قوة الشعور التي هي موجودة في جميع الناس، وتختلف بالآل والأكسور، وبخاصة في الأمور التي للإنسان بها عناية شديدة، وفكرته حائلة فيها، حتى تجد في نفسك أن فلانًا قد قال كذا أو فعل كذا في القصة العائلية، فيكون الأمر كذلك، وتجد من الناس من حسده وشعوره قوي جدًا صائب، حتى يكاد أن يتخيل أمرًا يكون، إلا ويكون كما تخيل، أو يكون بعضه وأسباب ذلك كثيرة، من قرآن عدة مقدمة وصائفة وحاضرة، غير أنه من قوة هذا الشعور يمر الدهر على تلك الخدمات، ويبتع منها في أقصر زمان، حتى يظن أن ذلك في لا زمان. وهذه لقوة يلمز بعض الناس بكائنات عظيمة^[67].

1/2/3 الكهانة والنبوة

هذه السبلة السريعة عن نظرية الكهانة مثلما عرضت في أعمال المؤلف ابوسوعي الاسعودي ولدى عالم الاجتماع ابن خلدون، ولدى أعلام الفلسفة العربية العظام في العصور الوسطى، تقدم الدليل على وجود استمرارية داخل فكر عربي، أكثر أو أقل سعيًا، إلى التوفيق بين الكهانة والنبوة. ولما اطماع قوي في الواقع بأن العراف المتمرس والمتقن لصاعته كاد يحفوره أن يلع الدرجة العليا التي يلعبها النبي وأصحاب الوحي وسيكون بالوسع الذهاب إلى حد الظن بأن كل بني كان عرافًا تقريبًا قبل أن تتفتح لديه منحة إدراك الغيب وهو ما يعني، في الواقع، الانتقال من الإدراك بحصر المعنى، الذي يتم بواسطة، إلى الإدراك من غير واسطة، والذي لم يكون شيئًا آخر وفقًا لتطوره، سوى النبوة.

وعند ذلك، بالتحديد، إلى المستوى النظري، ذلك لأن دونية العراف عمليًا بالمعنى إلى النبي كانت حليه باستمرار، وعلى الأخص مد أن كرس النبي نفسه هدف وحداية الإله أو عبادة الإله الأرحم، وظل العراف في خدمة الآلهة السملية، والأرواح لشريعة أما النقطة المشتركة التي كانت تجمع بينهما فهي أن هذا وذاك كانا يتمسان النور والوحي من لدن الإله، وأن هذا وذاك كانا يخيّر له^[68].

يستخلص التأكيد الثالث للسنة في الإسلام في المبدأ القائل: «لا كهانة بعد النبوة» حينما بُعث النبي على الكهنة محرومين من إمكانية إدراك أمور الغيب إذ احتجست هذه

الأُسور. حسب مسطوع نور السبي¹⁶⁹. والواقع أننا مشهود هنا ثنائية التي اموحد للإله والعراف، المعدد الإلهة. وفي حين أن النبي محمد لاقى عتقا في إقناع قومه بأمر عمله كان محتسما أشد الاحلاف عن عمل العراف، فقد كان يعتمد على ملهج وطرائق «عراف»، لذلك كان من المصير على المسمعين إليه، على الأقل، أن يذكروا الروح الجديد الذي كان يلهمه، والذي كان يمسك إليه كي يضمني على رسالته تقوفا ونعليلها، فكروا يقولون له ما نطقك إلا كاهنا. ونحن لا نرتاب بذلك¹⁷⁰. وقد قد القراء الكريم بشدة هذا الاقحام، فمن يقرأ فيه «إنه قول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليل ما يؤمنون، ولا بقول كاهن قليل ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين»¹⁷¹. وأكد ذلك بقوة أكبر أيضا في سورة مكية أخرى (عدكر، فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا بجهن أو يقولون شاعر تريض به ريب للبول قل انتظروا إلي معكم من المنتظرين). . (أم تأمرهم أحلامهم) أي: بهذا الرأي¹⁷² أم أقم قوم لا يريدون الامتثال لحكم الواقع (أم يقولون نقوله بل لا يؤمنون) (فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين) (52-29-34).

يقدم هذا الاقحام للوجه إلى النبي محمد على أمور واقعية ذلك أن العرافين القدامى، في الواقع، كانوا يستخدمون، خلال لحظات إعطافهم، أسلوبا في الكلام يسمو على اللغة الشائعة وقد تجمعت اللغة البوية والكهانية بالإيقاع وترتيب أجزاء الجملة، والمحرص على التوازن في النطق، واختيار زخرف القول، واستخدام الألفاظ القليلة التبادل¹⁷³. أفلم يكن هذا بالذات هو حال القرآن. إن الأدب القرآني البالغ البضارة والإشراق، المسمى (عجرا القرآن)، يقدم الدليل على ذلك¹⁷⁴. وقد كان العرب، ولايزانون، شديدي الحساسية تجاه انسجام الإيقاع، وسحر النطق. والواقع أن الانشقاق الأول في الإسلام، المعروف بالمردة، والذي كان عودة إلى وثنية القبائل اليمنية في مذبح في السنة الحادية عشرة للهجرة عام (632 م)، يعزى إلى تأثير (خو الخمار)، عهبة بن كعب الملقب بالأسود. وهو كاهن ومشعوذ وحار «كان يسي قلوب من كان يسمع مسطعه»¹⁷⁵ كما كان الانشقاق الثاني أيضا، أي: انشقاق مسلمة، يدين إلى قوة جدانية يباهه وإلى برعة أسلوبه في القول¹⁷⁶.

إضافة إلى ذلك فإن رأي النبي محمد بالكاهن والكهانة يدل على أنه كان يرى فيهما سمة لاكتشاف أسرار الله، وعلى الأحص قبل بدء نبوته. غير أن ما كان يطمح فيه النبي سدى هؤلاء الكهان، هو طريقتهم، ووسيطهم، وتعرفهم لمضمون الوحي الذي يسمونه. يمثل ابن توحيد عن عائشة أن معرا سألوا النبي عن الكهان فقال «سموا بشيء، قالوا: يا رسول الله فإنهم يحثون أحيانا بالشيء، يكون حقا، فقال رسول الله: قلت

الكهنة من حين يحطّمها الجني، فيقرّها في أذن ولده، قرّ الدجاجة، فيحطّط. فيها أكثر من مئة كدبة^[177]

على هذا النحو، فإن النبي محمد يعترف بأن الكاهن يتلقى معرفته من روح محو، أو بالأحرى، عبر علاقة شخصية بجني يسترق السمع إلى ما يقضي من أمور في السماء، ويوحى به إلى من هو وليه من الكهنة. وحينما كان الوحي القرآني يزل على محمد كان بعض الملائكة يكلفون بحراسة السماء ليحولوا دون أن يسترق الجن لسمعهم، وكانوا يرشقوهم بشهاب ثاقب^[178].

بعد وفاة النبي بقيت المسألة البوية على موقعها السلي تجاه قيمة الرسالة التي يبلغها الجني أو الكاهن. وينبئ البربري بدلوّه حول الكهنة بهذا التأكيد: «مُعت الشياطين من استراق السمع على أبواب السماء عند يحيى الإسلام... ومنذ تلك اللحظة ترفقت الكهنة، ولم يعد يتحدث أحد عن كاهن في الإسلام^[179]». كذلك فإن القزويني، الذي يصنّف الكهانة بين الأمور العربية، يقول إنها اندرست لدى قلوب رسول الله وبصيف: كان لكهنة في الجاهلية يقومون بأمور عجيبة، ويزعمون أنهم توصلوا إليها بواسطة احتلاط نفوسهم بنفوس الجن^[180]

علاوة على ذلك فإن الكهانة لم تُحظر صراحة لا في القرآن ولا في السنة، بل تم تحريم أمرين اثنين: الذهاب لرؤية كاهن، وتصديق ما يقوله، لأن ذلك إنكار للوحي الذي نزل على محمد^[181]، وأن يقبض أحد ماله بوجهه كلفنا، أو أن يدفع أجر لأحد بهذه الصفة. وفي القرون الوسطى كان المحسوب مكلماً بالسحر على التقيد بهذا الحظر^[182].

وعلى لا نجد في أي مكان من القرآن حظراً مماثلاً لما جاء في اللاويين (31/19) «لا تنتفوا إلى السحر ولا تسعوا وراء العرافين فتسحوا بهم»، ومع ذلك فلم يبد أن التقيد الإسلامي كان بجمل هذا الحظر التوراتي الصريح، حيث يروى عن وهب بن منبه^[183]: أوحى الله لموسى بن ماناسا بن يوسف أن يقول لشعبه: أنا بريء من كل من يعمل سحر أو يذهب إلى ساحر، ومن كل من يعمل الكهانة أو يذهب إلى كاهن، ومن كل من يجر جرّاً أو من يسعى إلى ذلك عند كاهن. من يؤمن بي حقاً هو من يتقني حقاً، ويكفيه أن أكون من بنيهم. ومن يتعد عني ويصع ثقته في آخر عمري، في شريك صالح له، أعبد نه صلاته التي صلاها لي، وأفوض أمره إلى من كان وصع ثقته عدي، ومن أفوض أمره إلى آخر عمري فعليه أن يسطر اللاء والحن^[184].

إن هذا التردد الذي أبداه النبي في إنكار كل قيمة جوهرية لمضمون الكهنة يعود إلى المصور الشائع في زمنه حول السوء ووسطائها.

وبالنظر إلى تصور النوبة على أنها امتداد للكهانة، وأنها حالة تُسمى أيًا كان درجته كماها، كان من الطبيعي أن تحافظ بعض أفكار وطرائق الكهانة على مكانتها داخل الجماعة الإسلامية الفنية. ولهذا فإن دور الوسيطاء، ملائكة، شياطين، جن، ظل عدك على مفهوم الوحي مشما كان متصورًا في الوسط الإسلامي الأولي.

تري، من يكون هؤلاء الوسيطاء بالتحديد، وكيف مارسوا دورهم؟

1/3/2/1 | وسطاء الوحي والإلهام

شكل وسطاء الوحي على مختلف درجاتهم ثلاث مجموعات متميزة: في البدء الملائكة، ناقسو الوحي وموجهو الأنبياء، ثم الشياطين الذين يوحون ويفترون الكهان والأنبياء الكذبة، وأخيرًا الجن الذين يجري تصورهم على عرار البشر والذين يمكن أن يكونوا مبشرين صالحين أو طالحين.

جاء في القرآن (1/35) فإن الله جعل من الملائكة رسلًا. من الصعب والحالة هذه عدم التذكير في النتيجة التي استخلصها مؤلف (الرسالة إلى العبرانيين) في مقبوسات العهد القديم، والتي قدمها كي يشت علو شأن المسيح على الملائكة: اليسوا جميعًا، أرواحًا في خدمة الله، مبعوثين كخدام لخبر أولئك الذين يجب أن يتلقوا ميراث الخلاص^[85]. إن مبرة (الرسول) هي نقل رسالة من أرسله، غير أن الشيطان في أي فكر ترحيدي هو أبص رسول مبعوث، ومصدر رسالته هو المصدر ذاته لرسالة الملاك. ولكن المضمون وحده هو المختلف في الرسالتين. والحقيقة أن الملاك الذي أنقذ إسحق، وهو يوشك أن يصحى به من قبل إسراهم لإله بهوه (النكوي 11.22) كان مفوضًا من بهوه ذاته الذي سمح للشيطان الوافد أمامه مع (أساء الله) بامتداد أيوب (أيوب 1 6، الملوك الأول 22 21).

هذا لمكان في الحدين المتناقضين للرسالة الإلهية وفي حاملها كان لابد له من أن يلبس عقول المؤلفين المسلمين الذين حاولوا أن يكشفوا سبًا له وقد طوا أهم عثروا عليه صر فارق طفيف في الطبيعة: موضعهم نسويه بين تصور (أهل الكتاب) الفاضل إن الله خلق الملائكة من نار، وتصور المسلمين الذي يؤكد أن الملائكة مخلوقون من نور، فسموا الملائكة إلى فريقين، (ملائكة الرحمة) المخلوقون من نور، و(ملائكة العذاب) المخلوقون من نار^[86].

ولأ، القرآن، إضافة إلى ذلك، نسب إلى الملائكة المكلفين بعذاب لكمار، المعطه وإنشده، فقد قاد ذلك إلى التفكير بوجود العديد من أنواع الملائكة. ملائكة

(روحانيين) وملائكة (جسمانيين) وملائكة (ناميين) وملائكة (جامدين) وبوجه الإجمال، فإن ممالك الطبيعة الثلاث ستكون لها ملائكتها^[87].

إن هذا التصور الذي ليس سوى شكل ملطف لنأليه قوى الطبيعة، يأخذ صرورة أقل عرابية داخل فكر سامي حينما يرى أن العرب القدماء الذين عبدوا آلهة متعددة، كانوا يصنعون الملائكة (سات الله)^[88]، ويسبون إليهم سلاً. وهكذا فإن حرمهم، جد القبية اسماء باسمه. والذي سطر، حينما تحكي الروايات، على مكة بعد درية إسماعيل مباشرة، كان أبوه ملائكة مخلوعاً. هكذا يروي: حين عصي أحد الملائكة أو مر السماء، أنزل الله إلى الأرض على شكل وفي طبيعة إنسان. وهكذا صنع قناروت وماروت^[89]، بعدما جرى لهم مع الزهرة^[90] التي هي أناعيد^[91]. ويصيف الجاحظ الذي روى هذه الأسطورة «من مثل هذا السبل ومن مثل هذا التركيب، والنحل، كانت بنقيس مكة ساء، وكان ذو القرنين^[92]»

إضافة إلى ذلك أيضاً، فإن هؤلاء الملائكة يتمتعون، حينما يرى المسلمون الأول، بسهولة كبيرة في التنكر والتحول. يروي لنا ابن هشام أن أما جهل، أحد أشد أعداء النبي عداوة، حينما أراد مرة أن يرمي النبي بحجر، رأى نفسه، وقد حائل بينه وبين النبي بغير ضحيم كاد أن يتلعه. وقد روى بعضهم لاس إسحق أن النبي قال: كان جبريل، ولو اقترب أبو جهل لا يتلعه^[93].

ويروي عن عبد الله بن عباس أن الملائكة الذين اشتركوا في معركة بدر كانوا يتمتعون عمائم بيضاء تتدلى وراء ظهورهم، أما عمائم الملائكة الذين شهبوا معركة حنين فكانت حمراء. وأضاف ابن عباس أن الملائكة لم يشاركوا فعلياً في القتال إلا في يوم بدر، أما في المعارك الأخرى فإنهم لم يشاركوا إلا كغرف مساعدة، ولم يهربوا أعداء المسلمين^[94].

وفي مكان آخر يراهم في يوم الجمعة يقفون على باب المسجد، يسجلون أسماء الذين يدخلون إليه، تحسب رمن وصولهم، وحينما يجلس الإمام يطلون الأوراء ثم يصعدون إلى قراءة القرآن^[95].

نجد أن الملاك، حامل الوحي الذي وافق النبي محمد منذ بداية الدعوة وحتى آخر أيامه، هو جبريل^[96]. ولكن هذا الدور لم يكن محصوراً به. والحقيقة أن ملائكة آخرين أمكنهم أن يكتروا مرسلين من الله إلى أنبيائه، وتحسب رأي مسوب إلى النبي محمد فإن النبي الكاذب نفسه يمكن أن يوحى إليه عبر الملاك، وقد دعم معوت النبي الكاذب

طليحه إلى محمد بأن الملاك الذي كان يوحى إلى سيده طليحه هو ذو النون، فقال النبي لم كان حوله: لقد سمى ملكاً من الملائكة^[97].

ثمة نص للجاحظ يكشف عن محاولة لقرع صفة الوثنية عن الوحي الشعري في الإسلام فسُيَاطَل الشاعر حسان بن ثابت الذي ارتبط بالرسول، وتولى مهمة الدفاع بأفعاله عن الجماعة الإسلامية الفتية ضد خصومها، حل محله (الروح القدس)، وحسب ما روى البعض يقول له الرسول «إيهجهم وروح القدس معك»، وحسب آخرين يقول له «إيهجهم وحريل معك»، لأن (الروح القدس) اسم من أسماء حريل. أم نر إلى موسى يقولون: «إن شاءت السماء فلتكن روح الله مع كل واحد منكم»، (قارن سفر العدد 11، 29)، وهو يعني بذلك العصمة والنجاة. ويقول المسيحيون عن يزعم أنه شعر «له روح دكالا»^[98] و«له روح سيرت»^[99] ويقول اليهود «له روح بلغزوث»^[100]. مشيرين بذلك إلى شيطان. وإذا كان الحديث ينور عن بني فهم يقولون: «روحه هي الروح القدس» و«روحه هي روح الله» وقد ورد في القرآن (51/42)^[101] (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عني حكيم، وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) أي: القرآن ...

ومن الوحي النبوي والكهاني، الذي جرى تصويره على هذا النحو، إلى الوحي الشعري ليس ثمة سوى احتياز عطلوه واحدة، واسم الوسيط هو وحده الذي يتغير فملاك النبي، وحتى الكاهن، يقدمان شيطان الشاعر عليهما. وهذا الشيطان فوق ذلك يمكنه أن يكون جنيًا سبب ازدواج حدي طبيعة الجنس. إن الروح الذي كان يلهم حسان بن ثابت في بداية فرضه للشعر كان جنيًا أنثى. وكان هذا الجني يلزمه تلاوة ثلاثة أبيات من الشعر. ومنذ ذلك الحين غدا حسان شاعرًا^[102] كما أن جني الشاعر عبيد بن الأبرص جعله يتلع في أثناء نومه خصلة من الشعر، ثم أيقظه، فنهض وهو يقول أشعارًا، في حين أن الشعر لم يكن قبل ذلك يجري على لسانه، وقد عدا عبيد شاعر بني أسد^[103].

بحرنا الجاحظ^[104] بأن العرب «زعم بأن لكل شاعر فحل شيطان، ولم يكن الشاعر سوى بسبب حاله». وكان يمكن لهذا الشيطان أن يكون له اسم علم^[105]. وكان من المقرر أن يكون ذكرًا أو أنثى. فالشاعر أبو الحبحم كان يتفاخر قائلاً:
إني وكل شاعر من البشر

شيطانه أنثى وشيطاني ذكر^[106].

ويزعم شاعر آخر بأنه ومع صغر سنه «إن شيطاني كبير الجنس»^[107]. فقد كان الشاعر مسرنيطاً بعلاقته تبعية مطلقة مع شيطانه. فهذا بشر بن مروان دفع إلى جرير

قصيدة لفرزدق كي يجيب عليها في يومه، «فأخذها جرير، ومكث ليلته يجتهد أن يعثر شيئاً، فلا يمكنه. فهتف به صاحبه من الجبل من رايه اليه، فقال له: أرعيت ذلك تقول اشعر، ما هو إلا أن عبت عنك ليلة حتى لم يحس أن تقول شيئاً»^[108]. إن هذه شذوية وهذا انوفاء الذي تقرصه، أكست الشعراء لقب كلاب الجبل^[109].

كان الشاعر في الأصل كما يبدو مقلداً للوحي لقبيلته^[110]، ولم يكن دوره مختلفاً مع دور خصيب ودور الرعيم^[111] وحسب، بل كان مختلفاً أيضاً مع دور المصح^[112] ودور لمراف^[113] هذا الطابع المقدس والمحري الذي أصمى على الشاعر بسبب لعم المعرفة الذي كان يمثل سره، وبسبب أنه كان مسكوناً بروح يتحدث من خلالها وينظم أشعاره، جعل منه شخصاً يثير الرهبة في نفوس من حوله فحجر ملك كعدة طرد به امرؤ القيس و«أقسم أن لا يقيم عنده، كي يتحاشى العار الذي جره عليه لأنه كان يقول أشعاراً لا تليق بالملوك»^[114].

دع القرآن الشاعر، وشدد في العديد من المصور على هي التشابه الذي كان يقيمه أعداء النبي بين رسالته ورسالة الشاعر «وما علمناه الشعر» (69/36) «وما هو بقول شاعر» (41/69)، واعتراض أشراف مكة لدعوة النبي، والذي تكرر في القرآن، كان لها كما يبدو قبولاً واسعاً لدى جمهور المعارضين: «إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أنا نناركوا معنا لشاعر مجنون»^[115] (36/35، 37).

إن الأصل الشيطاني للوحي الشعري مؤكد في القرآن بجلاء «هل أتيتكم على من تنزل الشياطين؟ نزل على كل فاك أثم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، والشعر ينفعهم لعارون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأهم يقولون ما لا يفعلون»^[116].

هذه الصور القليلة المختارة من بين صور عديدة أخرى تُظهر إلى أي حد حل الإيمان بالملائكة والإيمان بالشياطين في الإسلام الأول بدائير ومؤسسين^[117]، وطل التصور عن لوحسي وعن الإلهام متأثراً بما بلا ريب. والأحاديث الشريفة التي جمعها ابن سعد^[118] حول مختلف الحالات التي كانت تلم بالنبي لحظة نزول الوحي عليه توضح بالأمانة هذا المصور.

2/3/2/1 طرق الوحي

سئل النبي عن كيفية نزول الوحي عليه، فأجاب: أحياناً يأتيه مثل صلصلة الجرس، وهو أسده علي، فيصم عني، وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمل لي الملك رجلاً فيكلمني، فأعي ما يقول^[119].

وقال عائشه: ولقد رأيته يزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيمصم عنه وإن جيه لمحمد عراً^[120]. كان جد الرسول يتأثر من ذلك فكان يتكدر ويريد وجهه، ويصبح كمن عشي السكر، ويشعر أنه تحت وطأة حمل عظيم «حتى أن نافته كانت ترفع»، وتحي فوائدها تحتها». وقد رأينا في القرآن إشارة إلى العناء العظيم الذي كان النبي يعانيه عند تنفي الوحي، والجهد الذي كان يبذله كي يدرك مصمومه ولا يساه. ومن أجل هذه العناء كان لا يملك يحرك شفتيه حتى أوحى الله إليه: «لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا حمله وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه»، وحين ذلك، يصيف ابن سعد، كان رسول الله يشعر بالطمأنينة^[121].

هدد الوحي النبوي يمكن أن يزل على الرسول في أية لحظة من اللحظات كما جاء في أحد الأحاديث المشريفة: يزل الوحي الإلهي على الأنبياء في حالة اليقظة، كما في حالة النوم. ويصيف النبي محمد: نكون عيني نائمة ولكن قلبي مستيقظ^[122].

1/2/3] الوحي والنبوة

مثل هذه النظرة التبسيطية للوحي، كما للوسيط الذي يقل الوحي، تؤكدنا أيضاً بمكرة التي صطنعها الإسلام الأول في النبي نفسه. على هذا النحو نقرأ في أسطورة أمية بن أبي السلد، الذي جعل منه المأثور الإسلامي مأساً عظيمًا للنبي محمد على النبوة^[123]. إن العارفين بين النبي وعظيم الجبر يمكن في واقع أن الذي يوحى للأول يكسبه في الأذن «يحيى» ويعرض عليه ارتداء ثياب بيضاء، في حين أن الذي يوحى للثاني يكسبه في الأذن «يسرى» ويطلب منه ارتداء ثياب سوداء^[124]. إضافة إلى ذلك، فإن التناقض بين النبي والموحىين (بما مذهب الجبر والشياطين) تناقض ثابت. «وكذلك حملنا لكل نبي عدوًا شياطينًا لانس والجن، يوحى بعضهم إلى بعض وعرف القول عرويًا» (1/6). من المهم أن نشير لأن إلى أن فعل وحي ومشتقته، تستخدم للملائكة مثلما للبشر. وهو ما يعيدنا إلى الشبه الأولي لمصدر إعلامهم^[125].

مثل أيضًا إلى أن النبوة والوحي، في الإسلام يتماهيان من دون أي تأثير بينهما، إذ يمكن بلوحي بحسب المأثور الإسلامي أن يضم عقائد، وتعاليم ثقافية، وإرشادات أخلاقية، وقواعد لنظام اجتماعي أو سياسي، وعلومًا وفنونًا^[126] في ان واحد. وفوق ذلك، فإن النبوة كما بدت للمسلمين الأوائل هي منبع كل معرفة علميًا تقريبًا. «فأسوة هي نصيرين والأنبياء هم الأدلاء» كما يقول الكيسان^[127]. والحكمة دائمًا تستمد مسعها

من النبوة. وحين يحدث الشهرستاني عن فيثاغورث قال: إنه يستمد الحكمة من مع النبوة [128].

4/3/2/1 | علامات النبوة

ما من شيء أكثر دلالة حول الطريقة التي جرى فيها تصور النبوة في الإسلام من تعدد (العلامات المميزة) لها. ثمة أدب ثري خصص جهته لجمع هذه العلامات والتعميق عليها [129]. ويقدم ب. بن حنون وصفاً مجملًا لها [130]: ومن علامات هذا الصف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي عينة عن الحاضرين معهم مع عطيط، كأنها عشي أو إغماء في رأي البعض [131]، وليست منها في شيء وإنما هي في الحقيقة استعراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب، الخارج عن مدرك البشر بالكلية. ثم ينتقل إلى المدارك البشرية بما يسماع ذوي من الكلام فيسمعهم، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله. ثم تحيي عنه تلك الحالة، وقد وعى ما ألقى عليه [132] (p. 1. 165 sq. / 185).

والعلامة الثانية للنبوة «أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والركاء، ومحببة اندمومات والرحم أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مططور على انتزعه عن اندمومات والنافرة لها» وهذه العلامة، مثلها مثل العلامتين التاليتين، سابقة للنبوة [133]. أما العلامة الثالثة فهي «دعائهم إلى الدين والعبادة، من الصلاة والصدقة والعفاف» وإلى سائر الفضائل التي يتحلى بها ويدعو الآخرين إلى التحلي بها [134] (p. 1. 167, 187).

وتفترض العلامة الرابعة أن يكون الأنبياء ذوي حسب في قومهم [135] (p. 1. 168, 188). وتمثل العلامة الخامسة في وقوع الخوارق لهم [136]، شاهدة بصدقهم [137]. «وأعم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة هي القرآن الكريم» [138] (p. 1. 171, 194).

غير أن ما هو أكثر أهمية من هذه العلامات، بحسب ابن خلدون، هي تلك الملكة التي يعم الله بها على النبي، ألا وهي مفارقة البشرية إلى للمدارك الملكية حين يهبط عليه الوحي ويصاحب بحالة من الإعطاف. ويشترك في هذه العلامة سائر الدين يحظون بملكه إدراك بعيد والحقيقة أنه حين يسعى هؤلاء الأشخاص إلى إدراك الأشياء العينية، يستلحون عن حالتهم الطبيعية، وهنا ما يلاحظ عند توجيههم إلى تعرف الكائنات، «إد بعينهم حروح عن حانثهم الطبيعية، كالتأؤب والتمطط ومادئ الغيبة عن الحس، وبجتنف ذلك بانقوة والصعف على اختلاف وجودها فيهم، فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من إدراك العبه في شيء، وإنما هو ساع في تفتيق كذبه» [139] (p. 1. 209 / 240).

5/3/2/1 النبوءات حول مجيء النبي محمد

لقد نمت هذه العلامات في شخص النبي بالذات، غير أن ثمة علامات صدرت عن نظمات شتى لكائنات عديدة، تنبئ بقدمه [134]. وقد جرى تفصيل هذا سرور من العلامات أمما تفصيل في الإسلام. وقد انطلقت، كما يبدو، يادئ ذي بدء، من تلك الحرية المعطية التي تدفع الإنسان على نحو عام، والعربي على نحو خاص، نحو كل ما هو عجيب، ونحو ما لا يظال، وما لا يمكن التحقق منه. كما انطلقت من معرفة بمرور الكتب المقدسة التي كانت عاصرها منتشرة في الأوساط الشعبية عن طريق الحكايات مختلفة عن حياة المسيح وأنبياء آخرين. وعممنا لبعض الوقائع يمكننا أن نشير أصل هذه الحكايات ومراميها.

«حين يشاء الله أن يبعث نبيا، يختار أفضل رجل من أفضل قبيلة على الأرض» [135]. وحول هذا الموضوع يسبب التقليد الإسلامي إلى النبي محمد مجموعة من الأقول، من مصادر شتى. فقد سبب إليه مثلاً القول: أنا سيد خيانت عدا [136]، و: أنا بشير العرب [137]، و: كنت نبيا حينما كان آدم بين الروح والجسد [138]. من جهة أخرى، فإن ابن سعد، الذي روى هذه الأقوال، يحددنا «أن رجلاً جاء إلى رسول الله وكان يرتعد أمامه، فقال له رسول الله: هو عليك، فما أنا بملاك، ولكي ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد» [139].

ومع ذلك فإن حياة محمد، وعلى الأخص طموحه، كانتا حافلتين بوقائع غريبة [140]. فحين كان في الخامسة من عمره كان يفلت من مرضعته، ثم يعثر عليه بعد بحث طويل فوق هضاب مكة فيجمله جده عبد المطلب على كتفيه. وقد جعله جده يطوف حول الكعبة، ودعا له [141] وفي الثانية عشرة من عمره، وخلال رحلة له إلى سورية [142] ميز الراهب عيسى (عالم السورة) فوق كتفه، وقال لعمه أبي طالب: عد ناس أحييت إلى بلدك وحمم من اليهود، لأنهم إن رأوا أو عرفوا ما عرفت فسلحوقن به الأذى [143]. وبعد سواب شبابه كان يكره عبادة الأصنام، وحين أبحرته عائلته ذات مرة على حصور أحد أعياد أمه مكة هو عيد البواتا [144] اتسل من بين الحشد وقال لدى عودته كلما اهترت من أحد الأصنام تمثل لي رجل عظيم الحجة يثيب بيض هاتفا. أرجع يا محمد ولا تلغسه وبعد ذلك الحين لم يعد يشارك في أعيادهم إلى أن بعث بالنسوة [145].

كبر ثمة أصوات تطلق من كل حذب وصوب تنبئ برسالته النبوية فأصنام الوثنية كانت تحرق باسمه [146]. وأحشاء الأضاحي التي كانت تقدم لها تعلق عن رساله [147]. وفي

مكان آخر، فإن دنأ وجه اللوم إلى جماعة من خراعة [148] لأنهم لم شعوا النبي محمدًا [149] و فيما بعد، فإن نعمة مسمومة، قلعها له يهودي، ستنبهه إلى الخطر المطلق به [150].

وبعد أن يؤكد العنائف والعراف [151] من أنه سيكون نبيا، حين كانوا يلتقون به في سوق عكاظ [152] وكذلك العديد من الكهان والكاهنات [153]، عدت حياته في خطر دائم، لأن هؤلاء المتكهنين المرتاعين من رؤية مصيرهم كانوا ما يفعلون يصحرون بقتله

لا يتخلو بعض هذه الحكايات من مكهة بدائية ومن حاذية فائقة. فالقلق الذي سببه غير مجسيء، نبي بلغ مسامع بني حصب، وهم أحد بطون قبيلة عجمية، فيمضوا شطر كاهنهم وقابوا له: انظر لنا في أمر هذا الرجل. ثم اجتمعوا في سفح الجبل الذي يقبع فيه، فذلل إليهم عبد طلوع الشمس ووقف أمامهم مستندا إلى قوسه. وما لبث أن رفع أظفاره نحو السماء وأطلسال النظر ثم شرع يقمزم. وأخيرا قال: أيها القوم، لقد كرم الله محمدًا، واعتدته، وظهر قلبه، وملاه، ولكن إقامته بينكم قصيرة. ثم تسلف الجبل عائداً من حيث جاء [154].

وقد وصلت أصداؤه ولادة النبي إلى قلب الإمبراطوريتين الساسانيات، اللتين كانتا تتسازعان على الأقطار المتاخمة للحجاز. وترعرع عرش كسرى ملك الفرس وتصدع حاجر غر دجلة. وتنادى الكهان والسحرة والمحمون بعاوهم قائف عربي كان يعيش في بلاد الفرس، واجتمعوا جميعاً للنظر في الأمر. ولم يجدوا معنى لتلك العلامات سوى أن هناك نبيا سيبعث وسيطبع مملكة الفرس [155]. ومن جانب، رأى هرقل في منامه انتصار المخصوبين، فقبل له إنه لم يكن هناك من يمارس المختار سوى اليهود، وأنه لم يكن عليه سوى أن يأمر بديهم. غير أن رسولا من حكومة بصرى وصل في الوقت المناسب، مصطحبا معه عربيا فروى هذا العربي أن نبيا قد ظهر بين العرب، وأن ادس مارالو، مقسمين جسوه، وأن حربا نشبت بين حصومه ومشايخه. فأمر هرقل حينئذ بتجريد العربي من ثيابه، ورأى بأنه محتون، فعلم أن حلمه قد تحقق [156].

لثمة شخصيات عظيمة أخرى ذات شأن تسأت لعمري محمد، ونوهت عن ذلك بألغاط عامصة. فسياف ابن دي يون ملك اليمن أخير عبد المطلب بمواجهته [157]. وقيل حوالي ألف عام نبأ رنداشت بعلوم النبي محمد وسماه «صاحب البعر الأحمر» [158]. وفي زمن أقرب إلى محمد فإن الشاعر رهير بن أبي سلمى، الذي كان مثالا للحكمة في جزيرة العرب الوثنية، «رأى في الحلم أن شخصا جازع في منامه فحمله عالبا في السماء حتى حبل إليه بأنه لمسها بيده، ثم تركه يسقط على الأرض». وقد امتنحصر رهم من هذا الحلم «إني لأظن أن أمرا سماريا جلالا سيحدث بعدى» [159]. وحين راقب عبجوز عبي مسخري عبد المطلب رأى فيهما، بحسب شعر لقما، «نبيا ومملكة» [160].

هذه اضية المستقبلية لمحمد على العرب كانت شائعة أمام أنظار درّ، من آل ريد
 لجل من اليهود الطفاقي إذ اعتنق كل أثناء عشرته الإسلام، إلا هو فقد رفض أن ينفاد
 حمة لبي، وأخذ طريقه إلى سورية حت أصبح مسيحاً، وحلق لحته [161]. وقد نأ
 بنطي من أباط العرق [162]، وقبل رمس طويل، بالإصلاح الزراعي الذي سيقوم به عمر بن
 الخطيب، وبانتشار الزراعة بين البدو، فقال ليلوي من بني شيان جاء إلى الحيرة، إثر قحط
 أصاب جريره العرب: أيسرك أن تملك أحد هذه البساتين بدل بعيرك؟، فقال له 'يدوي'
 وكيف ذلك؟ فرد البطي بأن بيئاً سيغت عما قريب، وسيملك هذه الأراضي بعد أن
 يقضي أصحابها عنها، وهكذا سيتم شراء أحد البساتين بنمس بعير واحد. إذ لم يمض وقت
 طويل حتى دخل اليدوي في الإسلام واشترى بستاناً في الحيرة بنمس واحد من جهاه [163].

كان اليهود والنصارى يتوقعون أيضاً مجيء بني أعلمت عنه كتبهم المقدسة، أما اليهود
 فتقد شفقوا من ذلك في شخص محمد حيماء كان في بيت مرضعته، التي أنفدت حياته
 بفصل كذبة كذبها حين ادعت أنه ابنها [164]. ولما ولد ظهر نجمه لهم [165]، وكان أحد
 أحبر اليهود في اليمس قد تعرف عليه بسبب أن عمداً لم يكن يعرف الكتابة، وقد تنبأ
 بمحنة لليهود [166]. وهذا أحد سائحهم، في تيماء، يجيب عربياً قدم إليه يسأله أن يملكه
 على إله يستحق التعظيم، أكثر من تلك الصب، قائلاً له: إن رجلاً من مكة سيثور، عما
 قريب على آله قومه، ويأتي بأفصل الأديان [167]. كما أن حبراً آخر هو زيد بن سعن
 اعتنق الإسلام، وقتل في معركة تبوك، بعد أن شارك في القتال هو وآخرون عديدون إلى
 جانب النبي، كان قد اكتشف في سيماء النبي حيماء رآه علائم النبوة. وقد تكشمت له
 علامتان من تلك العلامات، بعد أن حالط النبي: الأولى هي أن حيماء يسبق غصبه،
 والثانية أنه مهما بلغ به الجهل فقد كان النبي مع ذلك أكثر تساعاً [168].. إضافة إلى ذلك،
 كان ثمة صفحة مسيحية نشر بانتظار عودة المسيح، قد عبرت الواحات الخضراء الواقعة
 في شمالي جريرة العرب حيث يتوطن اليهود. وكان هؤلاء اليهود في كل راع يشب
 بينهم وبين القبائل العربية المجاورة، أو بينهم وبين مواليهم العرب، يتعدون هذه القبائل
 بقدم وشك لبي، سؤل هم لملك على عرار ما حل بعد وإرم، الشخص الأسطوري
 في الحريرة القديمة. وحين ظهر النبي سارعت هذه القبائل إلى اتباعه قبل اليهود ورؤوا فيه
 الموحد لكرمهم القبائل، وكان هؤلاء هم الأنصار الأوائل، لمحمد في المدينة النبوة [169].

أما المسيحيون فكان بين أيديهم دليل لا يدحض من الإنجيل عن نبوة محمد الذي ورد
 اسمه فيه على نحو لا ليس فيه [170]. يروي ابن إسحق: وقد كان فيما سعي عما كان
 وضع عسى من مريم، فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله

(ص) مما أنت (يوحنا الحواري) لهم حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عنه السلام، في رسول الله (ص) أنه قال: من أبغضني قد أبغض الرب، ولولا أبي صعب عصرقكم صانع لم يصعها أحد من قبلي، ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وصبروا أنهم يعزوني وأيضاً للرب^[171]، ولكن لا يد من أن تم الكلمة التي في المزمور: أنهم أبغضوني بجاناً، أي: باطلاً. فلو جاء المحمداً^[172] هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب حرج فهو شهيد عليه^[173] أنتم أيضاً لأنكم كنتم معي في هذا، قلت لكم لكيما تشكروا^[174]. ولحمنا بالسرماية: محمد، وهو بالرومية: المرقطس صلى الله عليه وسلم^[175].

إضافة إلى هذه الشهادة الإنجيلية جمع للأناضول الإسلامي موجات عديدة وردت على لسان سالك مسيحيين في سورية وبلاد ما بين النهرين^[176] ومن بعض الختماء^[177] فحين استشارت عديجة ووج النبي الأولى، ورقة ابن نوفل، وهو أحد الخلفاء، بعد لرؤى الأولى التي رآها الرسول، طسأها بهذه الكلمات: إنها بداية النبوة. لقد تلقى ساموس الأكبر، فولي له أن لا يظن بذلك إلا عبراً^[178].

وأخيراً فإن الشياطين والجن كانوا في هرج ومرج لقدم النبي. ثمة فارس يجهول أياً قافلة كان أفرادها يستريحون على طرزين الشام^[179] بأن صوتاً كان ينبعث بيلاً قبل بعثة النبي يقول: إن صعوة البشر هم رباب النبي وبحري الراحب وثالث لم يأت بعد^[180]. ثم بعد الثنايوس^[181] من الجن يحرزون على الاقتراب من النساء اللواتي كن يعرقوهن، قال واحد منهم: إن نبياً أرسل إلى مكة، حرّم علينا الزنا. ولم يعد يسمح لنا بالمسارات^[182]. ولكس الخطير الكبير الذي فرض على شياطين الجن هو استراق السمع على أبواب السماء. فقد كان لكل قبيلة من الجن، قبل بعثة النبي محمد مكان تسترق منه السمع على أبواب السماء. وكان أول من تنبه إلى هذا الأمر المقصود بهم في الطائف، وكانوا يصعدون الأصاحي لأغتهم إلى حد أنهم وصلوا إلى حافة الإملاق. ومن ثم تشددوا فيما بينهم، وتنبهوا أن علامات السماء طلبت على حالها من دون تغيير. فقال يلبس حينئذ: لا بد أن أمراً طارفاً وقع على الأرض، حيثوني بقصة من رباب من كل ناحية من الأرض، فجاوب بها فكان يتشعب كل قصة تراب ثم يلتصقها. إلى أن قدموا له مضمة تراب ثمانية فشمها فقال: ها هنا وقعت الواقعة^[183].

تكشف هذه الجوفة من النبوءات التي صدرت عن الطبيعة^[184] ربهما، اجامدة، والحيفة، هذه (الشري) التي انتشرت في أرجاء الأفق، تكشف من خلال روحها وشكلها وتعبيرها عن التصور الذي صاغه الإسلام الأول عن النبي وعن وسطاء وحده

روح نائية عن كل شاغل غيبي أو نفسي، وشكل لا يمايل كثيراً بالوفائع، مميز لنعاه
شطح الخيال، ومن ثم نعيم لا يحشى قط أن يكون بالغ التبسيط، وإن كان في
الأغلب، معتمداً بالحادية والإثارة.

6/3/2/1 النبي والعراف

سعياً مرة أخرى إلى أي حد كانت الكهانة والسوءة متقاربتين متداخلتين، مكملتين
لعضهما بعضاً؟ ففي لحظات عديدة كان النبي يتزل، مثلما رأينا، إلى مستوى عراف
بسيط، أو كان العراف يرضى إلى مستوى النبي. ونحن لا نعلم أن نجد أمثلة على مثل هذه
المواقف في سلوك النبي محمد. فحين التقى بالشاعر سويد بن الصامت في موسم الحج إلى
مكة، تصدى له الرسول حين سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام، فقال له سويد: فلن
الذي معك مثل الذي معي، فقال له الرسول: ما الذي معك؟ قال: بحنة بقمان (حكمة
لقمان) ^[186]. فقال له رسول الله (ص): اعرضها علي. فعرضها عليه، فقال له إن هذا
لكلام حسن، والذي معي أفضل من هذا، قرآن أنزله الله تعالى علي، هو هدى وبور. فثلا
عسيه رسول الله القرآن، ودعاه إلى الإسلام فلم يبعد منه، وقال: إن هذا لقول حسن، ثم
انصرف عنه، فقدم المدينة على قومه، فلم يلبث أن قتله الخوارج ^[187].

وفي موضع آخر يتبدى لنا النبي مطلقاً على الماضي العاقر أو متقبلاً في السرائر
فحين توجه إلى الحديث إلى عدي بن حاتم الذي كان مسيحياً، وكان قد فر من النبي
قال له: أما كنت ركوسياً؟ ^[188]، فأجابه عدي: بلى؛ ألم تكن تقطع ربع السلب
لقبيسك؟ بلى، أجاب عدي؛ أصاب النبي، ولكن هذا محرم في دينك، لا، والله، أجابه
عدي، ثم أصاب: أشهد أنك نبي مرسل، يعلم ما يخفى من الأمور ^[189].

وفي مرات أخرى كانت معرفته بالأمور الخفية تشبه إلى حد غريب معرفة الكهان،
فقد صاحت بافته ذات مرة، فانطلق أصحابه للبحث عنها، وقد دهش أحد اليهود من
أن مثل هذا الأمر يخفى على نبي. وخس محمد ما يدور في بخلد اليهودي، فقال من
حول: إن رجلاً قال هذا محمد يخبركم أنه نبي، ويزعم أنه يخبركم بأمر لسماء، وهو لا
يسري أين بافته، وإني والله لا أعلم إلا ما علمني الله، وقد دلي الله عليها، وهي في هذا
موادي في شعب كنا قد حبسها شجرة بزمانها ^[190]. وعالماً ما كان النبي يحول
إلى طمس، على طريقة العراف الوثني ^[191]، ونسوى مثلاً مودجياً عن ذلك عشية
معركة حبر قال النبي: سأعهد بالراية إلى رجل يكمل الله النصر على يديه، رجل يحب
الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. وطوال الليل كان الناس يتسائلون عن سيختاره «نبي

من بسهم. وطلب النبي علي بن أبي طالب فقيل له إن علًا يشكو من ألم في عييه، فاستقدمه الرسول، ونعل في عييه ودعا له، فشفي علي وحمل الراية^[192] لم يكن عريثاً دون أن يرتاب القرشيون بأن النبي يمارس السحر. ففي مجادلة بينهم حول طبيعه رساله، حسم الوليد بن المغيرة قائلاً: إن أقرب القول فيه أن تقولوا ساحر، جاء يقول من سحر يعرف به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وروجه، وبين المرء وعشيرته^[193].

وحين اعتنقت إحدى النساء الإسلام وكف بصرها بعد رمي، قال لها المشركون إن من حل بها كان عقاباً من اللات والعزى. فقالت لهم إن ذلك ليس سوى ابتلاء من الله. ولم تلبث بعد مدة أن عاد إليها بصرها، فرأى القرشيون في ذلك حادثة سحرية من محمد^[194]. وكانوا يظنون، إضافة إلى ذلك، بأن القرشي^[195] (أحد أسماء الجس لوسطاء) كان يزوره، عسى عرار الكاهن الوثني. وقد حاول جماعة من زعمائهم بأن يصرفوه عن فكرته، وعرضوا عليه أن يعالجوه على حسابهم حتى يشفى من الحالة التي هو فيها أو أن يكف عن تفرعهم على الأكل^[196].

إن رد فعل المشركين المكيب الطبيعى على رسالة النبي، والمواقف السلبية حول طرائق تلقيه الوحي تؤكد إذن، كما يبدو ما كنا قد أثبتناه سابقاً بالتفصيل، أعني: وجود اتصال بين الكهانة والنبوة، في داخل دهر العرب القديما والمسلمين الأوائل.

في فصل الذي يلي سحاول جاهدين أن نحدد بدقة ملامح طيف الاعراف العربي، عبر الجواب المتعددة لدوره وفي ظل التسميات القديمة التي أطلقت عليه. ولكن سيكون عيب فيما بعد، بنية فهمه، أن نصحه في إطاره الثقافي والاجتماعي والشعبي.

3/1] القيمون على العبادة والكهانة

في جزيرة العرب

1/3/1] العبادة والكهانة

إن غياب إكليروس منظم في جزيرة العرب في القرن السادس والسابع، كما اطلعنا على ذلك الآثار والمؤلفات المدونة في المرحلة ما بعد الإسلامية^[1]، جعل ملاك القيمين على العبادة مقتصرين على الكهان بالمعنى الأكثر اتساعاً في سائر تخصصاتهم. ونحن نتحدث عن "عبادة" في معرض حديثنا عن الكهانة، لأن الممارسات الثقافية داخل جزيرة العرب انتفزة انتفرت أيضاً على الممارسات الكهانية. والواقع أننا إذا وضعنا جانباً الأضاحي انقدمة إلى الأصنام، وشعائر الحج، والمعتقدات الخرافية، فإن تلك الممارسات الكهانية كانت هي وحدها التي تكشف عن إيمان العرب بالآلهة والحشية التي يكوئها تجاهها، والأمل الذي يعلقونه عليها.

2/3/1] تعدد التسميات

يكفي عدد بدعة الشخصيات التي يضمها هذا الملوك الكهاني فإن ذلك يتطلب منا عملاً تصنيفياً كبيراً. والواقع أن الملاحظ لم يسأل جراحاً ذلك الذي ادعى أنه يعرف كل شيء، حين سألته ما الفرق بين العراف والكاهن والحازي والمتنبوع^[2]

بعد أن سرفف لحظة عد الكاهن مستعرض كافة الأسماء التي تطلق على الكهنة. إن تساير هذه الأسماء ينسب إلى درجة عالية من التخصص والتنظيم في الكهانة عند العرب من إسلام^[3]، ومع ذلك فقد أمكن لهذه التسميات الخاصة أن تكشف معنى عام،

مثلما سمكنا أن نلاحظ فيما بعد، نضيف إلى ذلك الشوش الحاصل بسبب اجمع بين عدة وطائف كان يمارسها الكهان، يسهوله داخل القضاء السامي^[44]. إن امتداد هذا الوضع إلى دحل النظام القبلي قابل للتفسير بسهولة ذلك أن توحيد الوصائف للكهانة، في الحقيقة، في شخص واحد، كان ناتجاً عن الطابع السيّط للعابة وغير المستقر للمجتمع السوي عبر أنه لا يجوز أن يمضي دور القدرات الشخصية المجتمعة لدى الفرد ذاته، لدى يعرض نفسه على جماعته الاجتماعية مقلّصاً دور من هم أقل مهبة منه.

3/3/1 الكاهن

كان لدور الأكثر أهمية في الكهانة العربية يؤول إلى الكاهن^[45]. وقد كان اسم هذه الشخصية موضوع سجالات طويلة بين مختلف المستشرقين إذ ينتمي إلى خففيات كنعانية وآرامية وعربية معاً. ومع الأخذ في الاعتبار واقع أن المردة الدينية، لاصطلاحية كانت تنقل في شكلها البدائي^[46]، وأن العرب قد عثّلوا خلال ترحلهم عددًا معينًا من المعردات الشعترية ومن انطقوس والممارسات الدينية^[47]، فإن نشأنا أوليًا كان لابد أن يوجد بين الكاهن العربي والكوهن الكنعاني والآرامي، من دون أن نتمكن من التحدث عن تعريب لهذا المصطلح الكنعاني والآرامي.

يدل لفظ الكاهن لدى الساميين العربيين على الكاهن الديني بامتياز. ذلك الذي يمثل جماعته أمام الإله، يقف أمامه خاشعاً، ويؤدي طقوس العبادة في مكان وموقع الجماعة لشيء يمثلها. أما الطابع العام والرسمي لوظيفته فقد دفع إلى الظل مناهضاً قوياً له، حظي بالقدرة ذاته من الاحترام، في العالم الآرامي، هو كلمبروم في تل العمارنة (الرسائل رقم ١) وكومرو في الألواح الفيلوقية في الأناضول، وكومر في التوراة، والقوش السامية الشمالية^[48]، والذي كان، كما يبدو، القائم بشؤون العبادة الحرة، وخادم المعابد الخاصة. عبر أن وسط جريرة العرب لم يعرف اسم هذه الشخصية، وهو مذكور فقط في النصوص الخاصة بالخرانين^[49]، ولا يزال مستعملاً في الكنائس التي تتكلم اللغة السريانية^[50].

وحالاً لذلك الذي يؤكد الأصل الآرامي لكلمة كاهن^[51]، فإن أشهر يؤكد أنه^[52] «كلمة عربية قديمة موروث». ولكنه يذهب بعيداً جداً بإنكاره على الكاهن أي صانع كهنوتي، لأنه لم يكن مرتبطاً بأي معبد، وكان يمارس نشاطه بحرية كاملة يرد بذلك ساء. «هذه الشخصيات كانت، بكل وضوح، كهنة بالمعنى الكامل للكلمة»^[53]. وفي حين أن ندكه يتحدث عن الكاهن السامي المتمتع بكل الامتيازات الكهنوتية، فإن فشر

لا يكثر إلا بالكاهن، مثلما ظهر غير تقليد عربي مفتقر ومحرّف ومستخدم لذيّات
تسمية ومع ذلك فإن هذا التقليد ذاته محفوظ بآثار كهوب حقيقي كان يمارسه بعض
الكهّان المقيمين في المعد، والناطقين باسم الإله، والمحرّرين من العائلات الأكرم نساً^[14].
ونحن سعدو إليهم في مناسبة أخرى.

نحسب لأعراب^[15] ومن بعده دورم^[16] فإن تسمية كاهن لا يعني ترجمتها بكلمة
(عراق) لأن هذه التسمية عامة، كما لا يجوز أن نخلط بسط خاص من أنماط القسوسية
أو لكهنة الديويين. ونحن نؤمن مع هذه النظرة شريطة أن يرد ذكر الكهّان بأعيب من
بين اختصاصات الكاهن. والمواقع أن أسماء التخصصات الكهّانية التي سيكون عليها أن
بحث فيها، تتوضع على نحو أكثر حلاؤه، إذا ما نُظر إليها بوصفها دعوى للكاهن. على
هذا النحو ستكون كلمة كاهن قاسماً مشتركاً، أو، إن شئنا، نوعاً من رمز كني، مائل
بالمعدل، أو سطر أمام كل خاصية من خاصيات الكهانة^[17]، ذلك لأنه من العسير
تحديد الدور الصحيح للكاهن بالقياس إلى مختلف تلك الأصناف.

ولكن هذا التحديد يبقى بعيداً جداً عن مقاصد دينك المؤمنين، اللذين فضلاً أن يعطى
لكاهن اسم <قوصيم> بمثابة مكافئ عربي، لكي يحافظ على أصالة وتموق
ال <كوهر>، ويتأخر من الترجمة السعبية التي ترجمت <قوصيم> إلى كلمة كاهن،
فإن الأولى تعني الكهانة بوجه عام، في حين أنه لا يختلف في البدء عن الكوهر. وبسبب
التخصص المتصاعد للكهّان فقد انطبق هذا اللفظ، على نحو أكثر خصوصية، على
التحكيم الإلهي بواسطة الاقتراع بالسهم (حزقيال 26/21) واستحصار لأرواح
(صمويل الأول 8/28) والتكهّن بالعصا للكشف عن المياه والمعادن (هوشع 12/4)^[18].
وفي المصادر السريانية فإن كلمة <قوصيمو> تعني: عراق (الناطق بالحقيقة)^[19].

في الشيد حول دمار مدينة بيت حور يقول إسحق الأنطاكي^[20]. كان هناك
كهّان^[21]، يمارسون العلوم السرية، ولكن آيا منهم لم يتبأ فقط بالكرانة التي سنحل
بالمحاصرين أحل لقد كان ذلك المستبد الذي يحكم المدينة الوثنية قد وضع كرثته
بالسوء^[22]، ولكن الغضب الإلهي حل عليه، واستأصل نسله، وأصبحت سماء المدينة
مادة للأصاحي، وليس فقط العناري اللواني كن يكرّس للإله بعل

وهكذا، فقد أخذ لفظ <قوصيمو> لدى المؤلفين السريان معنى صاحب الوحي،
وفيما بعد، حينما احتلّطت العرافة بالسحر، وكلاهما من منع وثني، فإن اقوصيمو
سكون مصفاً بين المشعوذين والسحرة^[23].

حسن يرى أن القوسم كان يمثل جانباً جبرئياً من وظيفة الكوهن، وقد اشتق تدرجياً عن الجسم الكهاني لكي يرتبط في النهاية بالجسم الكهوتي، وذلك بعد تطور مديد، وتطابق دوره، على وجه الترميم مع دور العراف، الذي هو في وأبنا أفضل مكافئ للكاهن^[24].

وفي المخصصة، نحن نرى مع ي و جيمس^[25] بأن الكاهن كان له في الأساس الوظيفة الداعية التي كانت للكوهن الكنعاني، وظهر مع غلهاوزن^[26] بأن الكوهن لم يكن مقدم الدبايح وحسب، وأن الكاهن لم يكن عرافاً وحسب، فهذا كان بقلان الوحي داخل المعابد^[27]. وقد حدث التمييز بينهما بفعل تطور اجتماعي جعل من أبناء إسحق شعباً حصرياً، ذا عبادة مبظمة أما سظيم، وكهوت تراتي، في حين استمر أولاد إسماعيل حتى قديم الإسلام، وحتى ما بعد ذلك، متشبثين بيداوة بدور فلكتها حول بصع حواضر على طريق القوافل، وحول عدد قليل من المعابد.

وهكذا عبداً من أوغاريت/لأشجار ما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد حيث ورد أقدم ذكر للحدث <ك ه ن>^[28]، وحتى حواضر الحجر، فيما بين القرن السادس والسابع الميلاديين^[29] كان ثمة استمرارية في وظيفة وفي امتيازات نكت الشخصية المتكيفة مع أشكال المادة التي وسختها حضارة لم تتوقف عجلتها عن الحركة، من دون أن تتغلى [الأشكال] على الإطلاق عن السمات البدائية لوظيفتها.

وفي آشور-بابل، فإن <ك ه ن>، مثلما بين أوليم ر شمت «لفظ سامي مشترك»^[30]، لا يوجد، بين العديد من ألقاب الملك الكهوتي^[31] مع وجود فعل <كنو> أي: كهانو في الأكادية بمعنى: انحنى أمام، دل^[32]

إن نكت لكاهن-العراف الآشوري-البابلي الذي يمكنه أن يسائل معه لكاهن العربي، هو كما يبدو ببارو، وذلك سبب تعدد وظائفه، حيث يطلب عليها الجانب الوحيي. وحسب التعاميم التي تبين الأعباء^[33] التي يحملها، فقد كان يمثل أجنحة الآهة، وبراول كبهسة، ويت في شؤون المستقبل، ويتخذ القرارات، ويعقد المحاكمات (أمانا شاكابو) ويطلق بالأحكام، ويقرأ المطالع، وكل ذلك من خلال الكهانة (إيا بيرى) وتوصف مهمته بأنها (معلقة بالأسرار/ حيريشنو نصيرتو)

لقد اصطلاح الشاتبلو، كما يبدو معهما ببارو ذاتها، وتركز اهتمامه، على نحو خاص، على تفسير الأحلام (باشارو شونا)^[34]. وقد شكل التنكهن بواسطة الأحلام، وعن طريق الخالومة امتيازات جوهرية خاصين بالشبر^[35]. أما ما يتعلق بالمأجور فكان يتميز برؤاه الاعطفافة، من دون أن يهمل للمعارسات الكهانية الأخرى^[36]. وكان

إسراميو والكاهن موسيقي المعد، وتتل دورهما في «تليين قلب الآلهة» بعداهم كما كان الكاهن يتدخل في أداء الشعائر التي يتركز موضوعها على تحمد التأثيرات غير المؤانية للطولع، ويمتلك في طقوس الكهانة^[37].

كان سائر هؤلاء الكهنة-الكهات ممارسون للعديد من التقنيات الكهانية في آن معاً ولهذا يستحيل إقامه تماثلات محددة بدقة بين أعضاء لللاكات الكهانية الآشورية-بابلية، والعربية، وقد اجتمعت التفتيات الوحيدة مع التفتيات الاعطافية في الشخص ذاته. ولم يمس نشاط الكاهن العربي بمحصر في معابة الطولع، إذ إنه كان في الأصل مختطفاً حسب رأي هـ س بيرج «الكاهن العربي هو الكاهن العربي، غير أنه ليس فقط كاهناً^[38]، لكنه في الأصل من فئة الاعطافيين والأنبياء، ومن هنا وبسهولة أصبح كاهناً^[39]».

4/3/1 الكاهنة

بسبب بنية النساء العصبية والسريعة التأثر على نحو أسهل، فقد كن يملن حالة لأعطاف والذهول، وكن حليفات بسبب ذلك أن يلعب دوراً مهماً في العبادة السامية^[40].

اجتمعت المآثور العربي بأسماء عدد كبير من النساء اللواتي زولن الكهانة، وفي هذا الخصوص فإن بروكوب (توفي نحو عام 562 م) يذهب إلى حد القول: كان محرماً على لرجال لدى أهل المغرب التقدماء، التكهن بالعيب، ولكن بعض النساء، وبعد أن يؤدين شعائر مقدسة، ويعلنن الوحي من الروح (الإلهي) كن ينسأن بالعيب، مثلهن مثل وسطاء لوشي التقدماء^[41].

يصعب استخلاص شيء مؤكد، فيما يتعلق بموضوعنا، عن الدور المهمين للمرأة في إدارة شؤون القنائل العربية، والذي أثبتته النصوص المسماة منذ عهد تعتبصر الثالث (744-727 في م) وحتى آشور نائبال (668-631 في م)، وربما أيضاً حتى سويذ/ بيوميد (555-539 في م)^[42]، وذلك بسبب الاختصار في المعطيات التي تقتصر على ذكر ملكات عريبات كن ينفعن الجزية إلى الملوك الآشوريين. ولكن مجرد واقع أن مرأه كانت تعود مصائر فيلة أو اتحاد فائل، يدعنا نفترض بأنها كانت تمتد استعدادات ومرياً، كان من المفترض أن يمتلكها رعيم من الرعماء، بما في ذلك موهبة التكهن بالمسمل بواسطة الكهانة^[43]. إن دور الكاهنة في الحروب العربية لا يفت بصفي على مثل هذا الإصرار بعض الحقيقة^[44]. ويللل لاماس على هذا الدور من خلال لاسنهادات التي جمعها من المآثور العربي^[45].

من الممكن إعطاء تفسيرين لعبارة (باب طارق)، التي غدت اسمًا علميًا أم بتفسير الأول فهو ذو طابع شعائري، يجعل من (بات نجمة الصباح) هؤلاء برعًا من (جمعة رهبانية) مرتبطه بمعد الثلاث^[46]، والتفسير الآخر ذو طابع كهاني، يشير إلى الوظيفة التي تؤديها الكاهنات على رأس الجلس، إذ يقدرن فرص النصر بمساعدة سبي لطرائق الكهنية، وفي مقدمتها طرائق الاقتراع. فهي ساحة للمعركة كان الكهني بواسطة الطرق بالخصي هو الطريقة الأكثر سرعة، وهو ما سيمسح الاسم الذي أعطي لتلك الكاهنات، أي: بات طارق^[47].

يمتاز هذا التفسير بالوصوح والتلقائية^[48]، وهو يدرج، على نحو أفضل، داخل السياق الديني لجزيرة العرب حيث كان الدور الشعائري للمرأة أقل توكيدًا من دورها الكهاني. ويبدو لنا هذا التوكيد مقولاً لسائر الفضاء السامي.

ولواقع أن الأمثلة التي أمكننا جمعها من الأدب التقليدي تؤكد المزايا استكهنية تلك الكاهنة التي كانت تسمى أحياناً (ربة بيت)^[49]، وهو ما يعني. منلقية وحي. ومثلما سرى فيما بعد، فإن لفظة بيت (إيل، أي: ونس، المستمدة من لفظة بيت، لم تختص في جزيرة العرب سوى بوظيفتها الوحية^[50]. وباتصال الكاهنات بالوحي فقد «كن يمتكن سر لصبيح خفية للسجع»^[51] التي يعزى إليها القدرة الرهبة على «لأسلحة العدو وتحميد حر كانه، وسحره إذا لزم الأمر^[52]

عسى رأس قبائل الخزاعية الحاربة من أخبار مد مأرب، والذي أعنت عنه نكهات شتى، كانت طريقة الكاهنة تعين الطريق إلى مكة بفضل وحي كانت تلقته من «رب سائر الشعوب لعربية وغير العربية»^[53]، وذلك بعد التنصحية له بجم^[54].

وكانت كاهنة إباد تشر أنشاعها، بكلام مسجوع، بانتصارهم على المرس في معركة على صراف نهر الفرات، وكانت علامة هذا النصر تكمن في أسر كل من من لنياب. إباد أو كل شيخ عجز^[55].

وفسد أسأت العبطلة، كاهنه بني سهم، عم وحين متالين عن فلم كتير المعطمتين، معركة بدر ومعركة أحد، وكان صاحبها من الجن منطرحاً تحتها^[56]، ويطلعها على صبيح الوحي^[57].

وسبب كاهنه بني عم أحد بطون بني حنظله، قومها عبر وحي تلقته إن وصور جيش الي يوم سلب مؤنه، فانصاع قومها، حنظله وانفصلوا عن بني الحن^[58].

غير أن مشاهات الكاهنة لم تكن محصورة بالحرب أو بالعزوة، فقد كان توسعها، على عرر الكهني، أن تتدخل في كل نوع من أنواع الزراعات التي تتطلب الذخوة إلى حكم.

إن وجهاً من الألهة نقلته إحدى الكاهنات حظر على آخر حارس جرمي للكعبة، هو الحارث بن عمير الدخول إلى مكة مدة عشر سنوات، لأنه سرق كنز هذا المعبد^[659].

وفي النزاع الذي نشب بين عبد المطلب وعريش حول موضوع بشر رمرم، قرروا الحوء إلى محكيم كاهنه سعد خديم التي كانت في معان، الواقعة على أشرف الشام. ولكن نامة عبد المطلب، فيما هي سائرة في الطريق، تعمر الماء من تحت ثعبيها. ورأى رجال مقامه العطاش في ذلك علامة إلهية لصالح شرعية مراعم عبد المطلب حول الأبار المقدسة^[660].

كذلك فإن سويد بن الصامت، الذي لقبه قومه بـ (الرجل الكامل)^[661] بسبب حلمه وحكمة أشعاره وبهل بحذره، لجأ إلى كاهنه لتقصي له تنفيذ رهان على ألف مائة كان قد كسبها من رجل من بني سليم. وقد اضطر إلى أن يستعمل العنف من أجل تنفيذ الحكم الذي جاء به وحي الكاهنة^[662].

سبقنا آخر مثال نسوقه بالطابع الشامل لنشاط الكاهنة: فالأيام الثلاثة الأخيرة من شباط والأيام الأربعة الأولى من آذار، والمسماة (أيام العجائز)، تدين باسمها إلى كاهنة عربية معبرة كانت قد سبقت قومها إلى أن يرد فارس سيحل في نهاية الشتاء، وستكون نتائج شديدة الويل على ماشيتهم. ولكن أبناء قبيلتها لم يبالوا بتعذيبها، وحزوا صوف حردانهم مطمئنين لقدم الربيع، فدامهم برد فارس، وذهب برروهم وقطعان ماشيتهم^[663].

إن أدب صدر الإسلام حافل بحكايات عن كاهنات^[664] وكهان عرب. وقد ورد بين أسماء الكاهنات اسم واحدة هي طريفة/ ظريفة^[665]، كانت أسطورة أكثر الأساطير انتشاراً، ومن بين الكهان شق وسطح، وعمران بن عامر شريقيا، وخاتنة، وجهية^[666]، وجليلة بن لأبرص، الكاهن الملك^[667]، وسلمة بن أبي حبة^[668]، وأحيحة بن اخلاج، من أشهر أدب في بئر، ابن غروة نزع^[669]، وزهير بن حناب الكلبي «الملقب بالكاهن، صدق نؤنه»^[670]، وعامر بن الجعد^[671] الذي لقب بالأفكل^[672].

يستحق هذا اللقب (الأفكل) أن نتوقف عنده. إنه لفظ قديم العهد، ومن أصل سومري^[673]، وقد لاقى انتشاراً واسعاً في العالم السامي. والواقع أن الكلمة الأكادية <كندسو>، يترجم عليها في شكل <أفكل> في اللغة اللحيانية^[674]، واندمنية^[675]، والسبطية^[676]، وفي معوش سيناء^[677]، وفي اللحية^[678]، وأخيراً في اللغة العربية^[679]، حيث ثبت كلفب أو كموصوف معناه: الرعدة، أو. الغصة^[680].

فما المعنى الذي كان يحملها هذا اللفظ؟ إن ج. ففريه يعرفه بهذه الكلمة - شخص مرتبط بصعب ديني، وعرف أو ساحر يستخدمه، عند الحاجة، يصيب ففريه وجمع هذه الصفات في شخص واحد لا يشير الدهشة في العالم السامي^[81].

إن المواد العربية المجمعة حول هذا اللفظ تؤكد تمامًا هذا التعريف، وحتى أن تتعداه، كما يبدو ولا بد، مع ذلك، من التسليم بأن الأرساط يصيب ديني، داخل وسط بدوي، يبعد معادله في قيادة مصائر القبيلة. ومثل هذه المعادلة تجد تسويةها في تعداد مزايها رهير بن الجباب، الذي كان يمتلك، بوضعه سيد قبيلته وبوضعه حازيًا، اعتبار البيت، وبإصماء هذه المزايا دفعا على عامر بن الجعد (سيد ربيعة)^[82] فلما استحضر على صورة الأمكن السامية.

بضفة إلى ذلك، فإن العربي يُدرج، كما يبدو، حالة الإعطاف ضمن صورة الأمكن، وإذا لم يسمح هذا اللفظ (الأنكل) إلى كافة الكهان، فلهذا ذلك عائد إلى أنه يصعب هذا الصيغ الوسع من الألوان. غير أن من المحتمل أن نرى فيه على الأخضر، تأثير عبادت شمل جريرة للعرب

1/3/5 | تخصص بعض القبائل

لدى تقديمنا شوطاً أبعد في دراسة أسماء واختصاصات الكاهن سنعود إلى بعض أسماء الأعلام المذكورة أعلاه. من المؤكد أن تعدادنا ليس شاملاً^[83]، فقد كان عند الكهان داخل القبائل العربية كبيراً، حيث إن تخصصاً معيناً من هذه التخصصات كان يظهر للعيان. ويذكر المسعودي أن «الكهانة كانت تنتمي إلى فيس، والرجز إلى بني أسد، والعبادة إلى بني مدح، وأحياء مضر بن نزار بن معد . . . وعلى نحو عدم فإن «أهل الباه أكنه». وأهل البر المائج أقوف، وأهل الجبال والقفار والدعاس أرجز وأعيف»^[84].

والمسعودي نفسه يدعي للعرب التفرد في موضوع الكهانة فيقول: فإن كانت لكهانة قد وجدت في غيرهم من الأمم فإن القبايلة والرجز والتمازول والتطير ليس لغيرهم في الأغلب من الأمور، وليس ذلك موجوداً في سائر العرب، وإنما هو للخاص منهم العطف والمستمر، وإن رُحِد ذلك في بعض الأمم، كوجود ذلك في الإفرجة، وما جاسها من هالك من الأمم، فيمكن أن يكون ذلك موروثاً عن العرب، وماحوداً منهم في سالف الدهر . . . لأن العرب قد تعلت في البلاد . . . ويمكن أن يكون الإفرج، ومن وجد فيه من الأمم قد أحسنوه بعد ظهور الإسلام عن جاورهم من أمم العرب . . . ويمكن أن

يكون. الله عبر وجل حص بذلك أتما عبر العرب كما حص العرب به، فيكون الرجز
و سؤال شاملاً لبعض العرب وغيرها من خواص الأمم كوجود النقط للبربر، واسطر في
الكتف . . . (86)

ثم نص لنجاحنا [86] يؤكد ما سبق، ويعطي للعرب أسبقية في هذا الميدان. فبعد أن
يشير إلى أن الأمم كافة لها مصاريف خاصة في التكهن بكافة أنواعه، يلاحظ أن «العرب
أكثر الأمم ميلاً إلى التكهن فهم يسلمون أنفسهم للأوهام» [87] وللاستدلالات الباطلة.
وهذا وارد في شعرهم وفي زجرهم وأمثالهم، وهم يرمعون، فيما يرمعون، بأن الحس
والغيلان تظهر لهم، وأن الحس تبينهم بأمور العرب من خلال أشعار يروها ويسمعون
وبهمسوها فيما بينهم. وهم يستمدون من الحس معرفتهم، ويهتدون إلى الحقيقة (في
تفسيرهم) من خلال الرجز وصياح الطير، وملاقة الوحش، إن مر من الهمى إلى
الشمال أو من الشمال إلى الهمى [88]، مواجهة أو من الخلف، ولقاء الحية والأفعوان
والسود والحشرات، وصياح العرب، وهديل الحمام، وعزيف الجان وصوت الحصى،
وعزير المياه، وطموم السيول، والنظر إلى السحاب والغيوم، والهداية بالنجوم، ومعرفة
الأنواء والأمطار والرعد والبرق، وما أشبه ذلك مما ليس لعربهم من الأمم» [89]

من هذين النصين تظهر نتيجة مزدوجة: لقد كان العرب يرأولون تكهانة لحدسية
(الضنية) من دون أن تكون خاصة بهم، في حين أقسم اشتهروا بكونهم أصحاب الكهانة
الاستدلالية من دون مازع، بموكها الطويل من العائلات التي تطوي عبيها.

هذه النتيجة أكدتها بصوص من العصر الكلاسيكي. هششرون، في الحقيقة، يؤكد
واقع أن العرب يستحيون للإشارات التي تأتيهم من الطير [90] كما أن المؤرخ الاسكندري
أوسيد (بداية القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلف بيئة تاريخية بعنوان «في الكهانة العربية»،
يقول فيها: إن العرب أهل عبادة، يحفظون المراسم الدينية والكهانة [91]، وقد
ذكر ذلك بمناسبة معامرة حدثت له ذات يوم حينما مر في أثناء ثورة اليهود في مصر بقيادة
طسرايان «ميسما كان يمسي ليلاً، يتوده دليل عربي، في مناطمه بيلوس، إذ سبق عرب
ثلاث مرات، وكان العربي يستخرج من بعبته، في كل مرة، فألاً: لقد صلنا طريق،
لقد صلنا طريق على نحو فطيع. كان حطونا مؤناً لنا، فتح نملك الطريق الام» [92].

كان العرب، بوجه الإجمال، شائق شأن العديد من الشعوب الأخرى، يرأولون
مطير من الكهانة: أحدهما حدسي، والآخر استدلال. وكانت النفقات الكهانة،
محلف صوفها، تعارض من خلال مجموع الملاك الشعائري حيث لم يكن له حد فاصل
بين ديك المطير.

يمكس سوع الألقاب مع ذلك أن يبيّن بوضوح الشاطئ الرئيس للكاهن الذي كان يحصل هذه الألقاب. ولأن لقب الكاهن كان لقباً عاماً، فقد جرى تحديثه بـ «عبر حواص تبسح رسم لوحه أكثر أو أقل كملاً لمختلف وظائفه واحتصاصاته».

1/3/6 الرب

أول هذه الألقاب وأكثرها فخامة هو لقب الرب. وخلافاً للمذكة الذي جعل منه «تصوراً إسلامياً يظهر الضلال الأعظم للوثنيين»^[193] فإن لامانس بعده «بقاب أصيلة من الشوك العربي»، ويصعب على عرار الحكايات ما قبل الإسلام التي كوّنّت المجموعة الضخمة بكتاب الأغاني ربما كان عظمها العام مزيجاً^[194]. غير أن المؤلّمين استخدموا، من أجل تسويقها، خواطر أثرية عالقة في أذهانهم، نفاً أدبية وشعرية، لم تعد بين أيديها اليوم^[195].

من المؤكد أن مصدر هذه الخواطر لم يكن بعيداً في الزمان أو في المكان، ففي ممكة قنبر، في الواقع كان ثمة طبقة من الكهنة-الحكام المكملين بالإشراف على ممتلكات لاهة معروفين باسم «رب ي»، مقترن بـ (شهر)، وهو الذي يدور حول المذبح أو الأصحية على عرار القمر. أي: الكاهن الديني^[196].

ومقارنة عبارة «ها ربا» مع «راني» اليهودية والسريانية^[197]، والتي تعني: الربيع، أو: الممسك برمام سلطة، أو: السيد، وبحورها في سيورة التطور دائماً، فقد كان من المفترض ألا تثير أي حرج. غير أن عبارة «يا عادي» التي يستعملها الكاهن، قصداً بها المؤسّسين^[198]، هي التي تطرح معضلات. فمن الممكن لهذه العبارة أن لا تعني سوى (يا عبيدي)، ولكن من الممكن أن تعني أيضاً (أد هؤلاء الكهنة اغتفيلين باقداس يحدث لهم في أثناء 'دالهم' لوظائفهم أن ينلبسوا دورهم كلياً، وأن يعملوا محل الإله المحلي تقريباً، إلى حد أنهم يتحبون الأسلوب المراسيمي^[199]. ضمن هذه الشروط تأخذ العبارة الأولى (يا ربا) صدى خاصاً، وتعبّر عن إعلاء الكاهن إلى ما فوق للمسوى الشرقي

إن تصور الكاهن أو الكاهنة بوصفهما «قم» الإله أو «المعادل» له كان موجوداً داخل العالم السامي، وعبره «قم هذا الإله» كانت تشير إلى كاتبي بعض رسائل نل العمارة^[100]

1/3/7 ذو إله

تصمم هذه الصيغة إلى صيغة أخرى، تفسرها وتكملها. فالشاعر البشري أحياه من الخلاح، الذي كان هو نفسه كاهناً، سمي الكاهن^[101]: ذو إله^[102]. فما المعنى الذي أعطى

لأداة دونه إن (دو) معناها الحالي معني: صاحب، مالك، واضح بدءاً ودو إله تعني: مالك إله في هذه الحالة فإن هذه العبارة تعادل عبارة له البيت (له حراسة البيت)، وهو امتياز للكاهن الذي كان في الوقت ذاته سيد قبيلته

ونكس دو يمكنها أن تحمل معنى آخر حده التبريزي في تعليقه على أشعار الحماسة لأبي تمام^[103]. يقول التبريزي: دو، كلمة من لسان طيء، معني الذي، ومعني ذلك، اسم مبي^[104]، يحتاج إلى عائد، مثله مثل (الذي)، تماماً، وهو يستخدم على الوجهين كليهما^[105] فدو، كاسم إشارة-اسم موصول، يعطي لعبارة أكثر من معنى، حسب احتياج رابط أو العنصر العنصري المنصرف. على هذا النحو يمكن أن نفهم «هذا الذي له إله»، وهكذا يعود إلى المعنى الأول. ولكن من الممكن أيضاً أن نفهم على النحو التالي: هذا الذي (يكون في خدمة) إله أو «امرؤ الله». إن التواري بين هذا التعبير والكاهن يوحي بهذا معنى. ولكن معايير أخرى تفرسه. والواقع أن دو هنا هي للعادل العبد، أو نهم، أو امرؤ، المركبة مع أسماء آلهة (عبد الله، عبد اللات، نيم الله) في جزيرة العرب ما قبل الإسلام^[106]. وهذا ما يصح على العود ذو إله في صف مجموعة من التسميات الشعائرية السامية من نوع <شو-إيل>، و<لو-ديجر-را> و<أميل-إيلي> في الأكادية، و<يش-يلوهيم>، و<عابد يهوه> بالعبرية، و<ملاكك> و<إيليم> بالعيبية والأوغاريتية^[107]. وهذه التعبيرات جميعها تعترض وجود رابط خاص ووثيق بين الإنسان والإله. فالإنسان "خادمه" و "رسوله"، وربما "نائبه".

ومع ذلك، فمن خلال المماثلة بين الله ومعبد، وهو واقع مألوف في العام السامي، فإن هذه التعبيرات تعني بوجه عام «امرؤ من الشعب». . . يعيش قرب المعبد، مرتبط بالمعبد، أو بإله، على نحو خاص. . . ويشارك في قناته»^[108]. وهذا الدور يطبق دور السادن في جزيرة العرب ما قبل الإسلام.

8/3/1 السادن

السادة في الواقع هي وظيفة تكونت، في الأصل من حراسة المعبد، ثم احتللت بتدريج مع الكهنة، فهل كان للسادن طابع كهنوتي وكهاني؟ لا تردد و ر سُمْتُ في تأكيد ذلك، جاعلاً من السادن والحاجب، وهو لفظ آخر يدل على حارس المعبد، مع دليل للكهنوت^[109]. والواقع أن وظيفتهما الرئيسة هي مطالعة المأل^[110]، إن التماثل بين الكاهن والسادن وصاحب المداح في النص المخصص لمرّ القداح الذي كان يمارس

أمام هبل^[111]، معبر للغة، فهذا التماثل يلخص مراحل الانحطاط المتعاقب لمرحلة التي حصب له وظيفة الكاهن، فقد برز الكاهن من مرتبة الناطق باسم الإله عن طريق الوجداني إلى مرتبة حارس المعبد، وانتهى به الأمر إلى مرتبة الشخص المعقل الاسم الذي بهز فلاح الافتراع في جملة الإله هبل.

يُحذر الإشارة، مع ذلك، إلى أن صورة السادن، مثلما قدمت عبر الأدب تنمّدي لا تختلف جوهرها عن صورة الكاهن، فهي النصوص التي وردت فيها صفات الكاهن أو نحو صه. ظهر السادن كواحد من أولئك الذين لقبوا بالألقاب دالم: سيد، عراف، حاري، ناشد... إلخ. حيث إن كثرة ورود هذه الصفات لم يكن يدل عليها، في ذهن ملوك هذه النصوص، غير حقيقي بين هذه الأسماء المتفاربة، ولا فهم صحيح لامتيازهم. إن وظيفة السادن على عرار وظيفة الكاهن، تبدو كما لو أنه كانت أحياناً وراثية، محصورة داخل قبيلة أو عشيرة، لخدمة هذا الإله أو ذاك^[112]، ولكون هذا اللقب موهباً بوجوده بعدد من أجل حراسته، كان خليفاً أن يكون وفقاً على القبائل نصف انحصرية، إلا إذا انطبق على صاحب البيت^[113].

إضافة إلى ذلك، فإن السلدانة والسيادة لم تكونا متعارضتين. فقضي، موحد قريش ومصبح أمور لعبادة المكبة، كان يجمع الوطمين كلتيهما^[114].

وبوجه الإجمال، فإن كل شيء كان يهم في التماثل بين وظائف الكاهن والسادن المدين كانا يرولان معاً بعض الصناعات الكهانية مثل صرب القداح وقراءة الفأل. وإذا ما بدأ أحياناً أن بعض النصوص ميّزت بين هاتين الشخصيتين فإن ذلك ينحصر في وقائع ذات طابع معجمي.

وهذه المحالة لم تكن معروفة عن العالم السامي، فهناك مثال من العصور القديمة يكمي لإشعاع. بل <ن في د> هو حارس المعبد في أوغاريت، يدعى أيضاً <رب>، و<ن ه ن>^[115]. وفي التوراة (سفر الملوك الثاني 3: 4) فإن الملك ميثا كان يدعى <يوفيد> (أي. الرعي)، وهو لقب كان يحمله الكهّان^[116]، ويظهر أيضاً على المسلة التي عمر اسمه، يعود تاريخها تقريباً إلى عام (840 ق م)، ويظهر على الأرجح، على أنه من القيمتين على العبادة^[117].

يمثل الكاهن والسادن، إذاً، وجهين لوظيفة واحدة. هي السلدانة بحري الشديد كبر، على ارتباط الكاهن بخدمة المعبد، أما في الكهانة فإن استقلالية الكاهن العراف، بالاعلاقة مع مكان العبادة، كانت أكثر تميزاً^[118].

[9/3/1] الحازي

أناج الطابع الحر، في الأساس، للكهانة العربية نوعاً من التقارب بين الكاهن والروء،
بدي كان، كما يبدو، السلف اللباني للبي^[119]. فهذا الناظر في العال وعصاحب الرؤى
كان يشارك أيضاً في شعائر الاعتفاف، ولكنه، على غرار الكاهن، عدا شيئاً فشيئاً أقل
مخطئاً وقد تبدى هذا التطور من خلال اسم ثان كان يحمله هذا الروء، وكان معروف
به على نحو أفضل في جزيرة العرب، ألا وهو: حوري، أو حاري. وقد اقترن الحاري
بالكاهن وصار مثيلاً له^[120]، وامتدت نشاطاته لتشمل العديد من الممارسات الكهانية،
التي كان يراؤها الكاهن، كالطيرة والعراصة، والاختلاج، ومراقبة الكواكب. وكان
دوره ينقلص أحياناً إلى دور حبير (مطلع، عارف)^[121].

وبوجه الاحمال فإن الحاري، مثله مثل السادن، ليس سوى الكاهن، مظلوراً إليه من
راوية تقلص بعض مبراته، إنه على الأرجح، أحد إسهامات العالم الآرامي^[122]. حيث إن
الحازي يعني الراي، والناقد البصر، والحكيم، والبي^[123]. وفي التوراة أيضاً فإن <حرا>
التي تعني بوجه خاص: رؤية الله (حرفيا 11، 24) الصادقة، (إشعيا 1، 1) أو الكاذبة
(حرفيا 6، 13)، ورؤية البي، والرصد الكهاني للكواكب (إشعيا 47، 13) هي مرادف
المتواتر أو المتواري لـ <راي> في الأسلوب الشعري^[124]، ونحن نعلم مدى الشهرة التي
تمتعت به الاستعارات الآرامية القديمة في هذا الأسلوب

[10/3/1] العراف

يبدو أن معرفة الحاري، كانت في الأصل، ذات طابع بصري، أما معرفة العراف،
الذي هو لقب آخر للكاهن، هاجمة عن "تلقين" ذهني لأسرار الألهة، كتب أنها سبعة
وغرة للشجرة، والواقع أن اللفظتين المستعرتين الأكادي والعبري، <مودوك>،
و<دعوري>^[125]، يتصان كلاهما فكرة للمعرفة عبر المسارة أو التلقين الذهني، وهي
المعركة التي يظوي عليها أيضاً الجذر <ع ر ف>.

إن موقع لذي احتله العراف داخل التقليد والمولكلور العربي دفع بعض المؤلّمين إلى
تمييز العراف من الكاهن تمييزاً واضحاً. فالعراف أدنى من الكاهن^[126]، لأن الأخير كان
يرور السكهن لطفي (الخدسي) والتكهن الاستدلالي، في آن معاً، في حين تقتصر العراف
على السكهن الاستدلالي.

وبكسر، ما العرافة؟. إنفا بحب حاجي خليفة (IV, 194 sq) «معرفة الحوادث العجيبة، مطلقاً من علامات تنصمها بعض الحوادث الجارية وذلك غير اكتساف العلاقات (بما بينها) أو بمشاهدة خفية»^[127]، أو عن طريق المشاهدة والعلاقة معاً، بشرط أن تكون العلامات المكتشفات فيها هما السبب في واقعة واحدة، وأن تكون الحادثة الجارية مستعجلة، ومتعددة الإدراك إلا من قبل بضعة أفراد، يدركونها، بمفضل تجاربهم، أو بمحصل استعداد اكتسبته مفوسهم . . .».

في تسلسل عيب يضع ابن خلدون العراف في المرتبة الثالثة بعد النبي و«بكان»، لأن عرافة العراف هي نتيجة لإدراك غير مباشر، يمر عبر حاجر معتم من الرسطاء حسيين. يقول ابن خلدون فهم يسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناءً على ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال (مع العالم العلوي) والإدراك، ويدعون بذلك معرفة الغيب، وليس مه على حقيقة^[128].

ويدفع التفاوت بين الكاهن والعراف شرطاً أبعد، فقد رأى البعض في الكاهن مطلقاً مزعوماً على أمور الغيب، وعلى الأمور الحسية، في حين يزعم العراف أنه يعرف مكان وجود الأشياء المسروقة والحيوانات الضالة، والأمور المشاهدة^[129].

قدم دورته مفردة أخرى بين هذين اللقيين: فالكاهن، بطبيعته، يتنبأ بالمستقبل، أما لعراف فهو يتنبأ بالمستقبل أيضاً، ولكن بالاعتماد، حصراً، على كلام وأفعال أولئك الذين كانوا يستشيرونه^[130].

ولكن سوء هذا أم هناك، فقد جرى التعميم على التخصص الكهاني عبر إيمان ماضي وتشويهه. لأسباب ترميزية دينية، ومن خلال احتلاط الروايات الشفهية، مثلما من خلال جهل مؤلفين عاشوا بعيدين عن الوقائع التي حاولوا مهنتها.

على حد سحر، رأيا ابن هشام يصنف الحازي^[131] والطيب^[132]، في طبقة الكاهن والعراف. ويذهب مؤلف طلسان العربية إلى تأكيد التشابه الكلي بين العراف والكاهن^[133]. معصياً للأور معني عاماً، «يقال للحازي عراف وللصاف عراف والطيب عراف لمعرفة كل منهم بعمه». إضافة إلى ذلك، فإن سلوك العراف وطرقه كانت شبيهة بسلوك الكاهن وصرافه، والأمثلة التالية توصل ذلك بجلاء تام.

كتب عبد المطلب، جد النبي محمد، قد نذر بأن يضحى بواحد من أسنانه الذكور إذا ما نبع عددهم عشرة. فعنت سهام الاقتراع المقدسة قبل، إليه الاقتراع في الكعبة، عند الله، والد محمد، لكي يكون الصحية وعزم عبد المطلب على الوفاء بدمه، وبكسر قريشاً

سمعت من ذلك لحشيتها من أن يصبح سنة متبعة، وأشارت عليه أن يذهب إلى رؤيه عرافه في الحجار، كان لها تابع (روح يتردد عليها) بعد أن استمعت العرافة إلى الحكاية، أمهت عند المطلب ومن معه إلى العد، بانتظار عودة تابعها^[134]، وفي الصباح الباكر عادوا إليها، ونسبوا منها الوحي الذي كان من المقترص أن ينفذ حياة عند الله.

أما حليلة، مرصعة محمد، فقد عرضته على عراف من هليل كان الناس يقدمون عليه لاستشعره في أولادهم في موسم سوق عكاظ. وما أن تمحص العراف النبي حتى دعا جمهور الناس إلى قتله، بعد أن رأى فيه مهتم الأصنام في المستقبل القريب ولكن مرصعة محمد أقبلت في الحرب مع رضيعها في الوقت المناسب^[135]

يشرح أحد العرافين كيف عرف أن الشخص الذي جاء يستشعره، إنما جاء بسأله عن أسير وعن المصير الذي ينتظره: حين أسأل عن أمر، أنظر أمامي، وإلى اليمين وإلى اليسار، فإذا وقعت على صلة أو مشافة بين الموضوع وما أراه، استلهمت جوابي من ذلك. حين ألقى علي سؤالك الأول، نظرت أمامي ورأيت قرية ماء يحملها سقاء، فقلت في نفسي: للسؤال يدور حول سحون، وبعد سؤالك الثاني، رأيت أن القرية ذاتها قد فرغت من الماء، وأن السقاء يحملها فوق كتفه، فقلت في نفسي حينذاك، سيخرج من السحون، ويتكفل بالمجد^[136].

إن الميزة الأخيرة من ميراث العراف التي مستحدث عنها تنسب له قدرة لمشتخص للمرض. فالشاعر عروة بن حزام كان قد برح به حبه لابة عمه عفرات، ولكن أهلها كاسروهمون لها بزواج أجول نعماً لهم. وقد لقيه في الطريق بين مكحول عراف اليمامة^[137]، فرآه وجلس عنده، وسأله عما به، وهل هو جليل أو جحول؟ فقال له عروة: ألك علم بالأوجع؟ قال: نعم. حينذاك أشبه الشاعر أياًنا من شعره شرح له فيها أفة الحب التي يكبدها، ورجاه أن يشفيه منها^[138].

نحس حين إلى أن يرى في هذه الحكاية صورة شعرية، غير أن خصوصاً أخرى تقيم، عسى ما يبدو، صلة بين العراف والطبيب بوصفه عرافاً جبراً بالبدوة^[139]. غير أن انطب كان يسمى بالأخرى إلى ميدان السحر، متعلماً يشير إلى ذلك بوصف اسم طب (عبي (سحر) ولحي للمجهول (طَبَّ) تعني. كان مسحوراً^[140]. ولكن الطبيب سيرت بعض مر يا الساحر، مقترنة مع النسوة لدى العراف. وضمن هذا السياق فإن الطبيب في العصور العربية القديمة يتبى الطبيب العراف في المجتمعات البدائية^[141].

يبدو أن العلاقة بين العراف والشاعر كانت وثيقة أكثر. فعلى الصعود المصري، فإن لمضي شعر وعرف لهما، في الواقع، المدلول ذاته^[142] كما أن الشاعر، والكاهن،

والعراف، كان لهم مسع إلهام واحد، ألا وهم الحان^[143] غير أن الشاعر كان في الأصل هو المؤلف على علم سحري أكثر مما هو كهاني. فأقواله وإيقاعاته كانت تسمى إلى سحر من يسمع إليها^[144]. والمحاء والرناء هما، على التوالي، التعبير الدائيان عن قدرته السحرية^[145]. وعلى الصعيد الفعلي، بوجه خاص، كانت نشاطات الكاهن والشاعر متطابقة، ذلك أن معرفتهما النابعة، كما يعتقد، من منبع مشترك، كانت نفوذ القسبة على دروب العزو والحرب. لقد كانا يقدمان المشورة، ويقومان بالتحكيم، ويتوليان القصص، ويصدران القرارات، حيث كانا يجتالان بشخص رعيم القبيلة، أو ألما كان المستشرين، أو المداحين، أو المحرضين له.

إضافة إلى ذلك، فإن فعلاً واحداً من أفعال اللغة يعبر عن جانب من نشاطات كل منهما، وهو فعل تشد، ويعني، في آن معاً «البحث عن ناقة صالحة» وهو أحد امتيازات الكاهن والعراف، و«تلاوة شعر أو هجاء». وهذا الإشاد للشعر مرتبط بالتعريم السحري والمناشدات الدينية^[146]. وهو مرتبط أيضاً بالمحرمات الإلهية السرية^[147]. وفي النهاية، فإن الناشد يصبح معادلاً للكاهن، مثلما أن وظيفة الخطيب^[148] تتطابق مع وظيفة الشاعر والكاهن.

ولإكمال هذه المعادلة، لا بد أن نذكر الحكم، وهو لفظ يدل على واحد من الأدوار الأكثر تواتراً التي يؤديها الكاهن. والواقع أن الرهانات والخلافات والخصومات لم تكن تحل إلا بوجود كاهن-حكم، الذي كان قراره يكتسي قيمة دينية وكهنية. وكان يصدر حكمه على شكل وصي دي ورن وإيقاع. ولكن كان عليه قبل أن يطلع على موضوع المشورة، أن يقيم الدليل على جدارته، بأن يحسم موضوع التحكيم الذي يكون مجهولاً له^[149]. وكان اللجوء إلى تحكيم الكاهن-الحكم يسمى المشورة، وهذه المشورة^[150] كانت تنتهي بتقديم الأضحية^[151].

كان لوظيفة الحكم التي يصطليح بها الكاهن القدر نفسه من الأهمية الذي كان لوظيفته كعراف. فالعرب، مثلما نجدنا ابن خلدون، كانوا يمزجون إلى الكهان في تعرف أعراد، ويشامرون إلهم في الخصومات، لعرّفوهم بالحق فيها من إدراك عيهم^[152]. كانت صفة الحكم يفرص في الغالب صفة السيد^[153]، وكان موسع هذا الأخير أن يشغل وظائف شتى، وعلى الأخص منها وظائف الكاهن والشاعر والحكم «لا شيء أكثر طسعة» في العصور القديمة، في حقبة ما قبل التاريخ الإسلامي، من جمع مصفي الكاهن والسيد وهذا الجمع بين المصفيين كان يقضي، غالباً، إلى وضع أحد العربيين في المجلس الكهوتي العربي على رأس الذاهيين إلى العزو^[154].

كانت صفة الرعسم، في المجتمعات الصعبة التطور، تنقسم في غالب الأحيان لممارسات سحرية وكهانية، وهو ما كان يضمني على سلطته مريدًا من القوة والهيبة وكانت سلطته الوعظ أيضًا سبع أحيانًا من المصحف، غير أن من كان يجري احبسه سيدًا من بين رجال القبيلة، في وسط جزيرة العرب، في القرن السادس، هو من كان يتمير عندكاه انسانية ويخرمه وقدرته على الإقناع. كان العربي في الصحراء حريصًا على حريته، ولم يكن يصعب لسلطة الزعيم إلا بالاحقة والإقناع. من جهة أخرى، فإن السيد لم يكن يملك أي سلطة فسيقية، وكانت امتيازاته محدودة. وكان نفوذه موطأ بفسرته على فرض احترامه على أفراد قبيلته، بحكمته، وحصافته، وبصالحه المتصورة، وبملاقاته مع رعماء القبائل المحاربة وبناته وسخاله.

ليس من الضروري لنا أن نتوقف هنا عند شخصية السيد، وعند شخصيات رجال تعريض كانوا يتولون سلطة، داخل القبيلة، مثل القائد والرئيس، خلال مهمات عسكرية تقتصر ديمومتها على فترة الأعمال الحربية^[155]. فالسيد لا يهمن إلا في النطاق الذي كان يجمع فيه وظائف دينية وكهانية.

11/3/1 | دور الكاهن - السيد في العرب

كان هذا الجمع للوظائف يكسي أهمية في زمن الحرب، على الأخص، لأن دور الكاهن كان رئيسًا حينئذ: عند الإطلاق أولاً، ثم في أثناء الطريق، وأخيرًا، خلال العمليات الحربية، كانت ملكة الكهانة لديهم تسهم بدورها، تلك السلطة الخفية التي اتفق الجميع على إسنادها إليهم^[156].

إن أسنفة بكهان الدين حوت استشارتهم قبل حملة عسكرية، أو قبل عروة من لعروات، عديدة في المأثور العربي^[157]. ففي يوم الصفقة الذي أهلك فيه كسرى بالحيلة عددًا كبيرًا من بني نعيم، أراد ذو الحارث بن كعب أن يتجهزوا الفرصة، ويعبروا على بني نعيم، فحضرهم كاهنهم سلمة بن المثل، عمر وحى تلقاه من أن محاولة عروهم ستسحق لدى كسرى بني نعيم، ولكنها لن تعود عليهم بأي نفع. إلا أن محذيره لم يقدحهم في شيء أبداً حيث خافوا أمره^[158]. وما أن حل اليوم الثاني من موقعة كلاب حتى كان ذو الحارث قد صوّا بهزيمة بكراء^[159].

وفي الحرب التي دارت بين بني حُجر وبني أسد كان الدور الذي مارسه كاهن بني أسد، لمصعب بن النضر، حاسماً^[160]. فقد أعلن، عمر وحى تلقاه، انتصار قبيلته ومقتل حجر، واند الشاعر لمرق القيس آخر ملك في اتحاد قبائل كندة^[161].

وبالظن، في وظيفة الكهان، المتروحة عاليًا مع وظيفة المريد^[162] والمائد^[163] والسريس^[164] فقد كان هؤلاء الكهان، كما يبدو، ذوي مراح عدواني وقد سعى مؤلف كتاب «الأعلى» العديد من سهم الذين حلوا في أثناء الحرب^[165].

لقد كان دور الكاهن العربي في الحرب معروفًا لدى نظرائه في المقصء لسامي. فيحسب هيدار^[166]، كان أعضاء الروابط الشعائرية، في بلاد ما بين النهرين، ولدى الساميين الشماليين يتشاورون قبل بدء الحملات العسكرية. وكانوا يرافقون الجيش في ساحة المعركة، ويلفون وحى الألفة، ويشدون أشعارًا هجائية حارحة، تفحص بالمقت والكراهية تجاه العدو، ويحتون مقاتليهم على اقتراح أعمال بطولية بسلية، وهكذا فقد كانوا يمارسون تأثيرًا كبيرًا في مجرى الحوادث. كان ثمة معبد متنقل^[167] يصعد صورًا وشعارات لإلهه، يدخل في عداد أمتعة الجيش، ويمثل رمزًا لحضور الإله الذي يثير الحماس في صفوف المحاربين.

كان وحى الكاهن، وقت الحرب، وتحذيراته بظلفاد، على نحو أساس، من البذر التي يطامعها الكاهن، مثلما كان من المفترض أن يحدث في أي مكان آخر^[168]. والاسم الذي كان يطلق عادة على هذه الممارسات في الجاهلية، هو العبادة^[169]. بعد أن دخل عرف أرد وحامل لوائها^[170] في الإسلام سأل النبي: يا رسول الله، كما نعتف في الجاهلية، وقد بعث الله لنا الإسلام، فما الذي تأمرنا أن فعله؟ فرد عليه رسول الله قائلًا: إنما أصدق في الإسلام، ومع ذلك، فلا أحد منكم يجمعني من السمر^[171].

[12/3/1] الروابط الشعائرية

بعد هذا العرض المنطوق لسمات الكاهن الذي أتاح لنا أن نعاين وحدة املاك الشعائري، ضمن تعدد اختصاصاته. هل يمكن أن تتفق مع أطروحة هيدار التي تؤكد، على عرار لامانس، وجود روابط شعائرية، أو هبات للكهان، في وسط جزيرة العرب خلال القرن السادس؟.

على ضوء الآثار المتبقية من العالم السامي تفرض هذه الأطروحة نفسها، لأن وجود مثل هذه التنظيمات، في الماضي السامي، لم يعد موضوع جدال اليوم^[172]. غير أن القرائن التي يرودنا بها الأدب التقليدي يصعد الحجاز ما قبل الإسلام هي من الضعك حيث يبدو من الشطط استخلاص نتيجة مشابة منها.

ثمة في البداية العائلات التي تولت مهمة حراسة الأماكن المقدسة على عرار حراعه، وفي عبد الغار، وبني شيان وبني المعتب^[173].

ولكن عمرو عن حرمة المعد، فتح لا يعرف إلا قليلاً من الأمور عن اسدور المحد.
 هذه العائلات في مسائل العبادة. وطبقاً للتقليد المتأثر فإن خراعة، التي حدث محل حرهم
 في إدارة شؤون الكعبة، كانت فتحاً من اتحاد قبيلة ذات أصل عجمي، أفلح في أن تقضي
 على مكة سكانها القدامى^[174]. وقد أقصيت هي بدورها عن مكة على يد قصي (عمّ) عائلات قريش، التي كانت مبحرة، قبل ذلك، في الأعواء المجاورة لمكة، وفي وسط بني
 كساة^[175]. وقبل قصي كانت إدارة شؤون المعد المقدس بين بدوي الخراسمي عمرو بن
 الحارث العبدي وأحفاده الذين كان آخرهم حليل بن حبشية نحو قصي. أما رئاسة
 الحج (الإحارة) لشميلة على إعلان البدء بمختلف شعائر الحج، مثل الطواف والوقوف
 في عرفة والمزدلفة ومي رمي الجمار، فكانت لدرية العوث بن مراً، وكان الأخير قد
 ندرته أمه الطهرية خدمة الكعبة لأنها لم تتمكن من إغاث دكر لها، ولكنها أختته بعد
 نسلها. وكان هؤلاء يسمون صوفة، وهو اسم جاء، حسب ما نعلم، من وظائفهم،
 وكان يعني «أولئك الذين يراقبون (غروب الشمس) كي يعلموا بدء الطواف»^[176].
 وحين انطلق بعضهم انتقلت وظيفتهم، بالوراثة، إلى صموان من بني سعد، الذين كانوا هم
 الأشد قرابة، من جهة الأب، إلى جد القبيلة. وحين جاء الإسلام كان كريب بن صموان
 يخدم تقاليد الإحارة^[177].

في مقدمة الطواف (الإفاضة) في مزدلفة كان يقف هو عدوان. وكان أكبرهم سناً
 يشعل هذه الوظيفة. ولدى قدوم الإسلام كان أبو سياره وهو الأخير فيهم، يطلق على
 رأس الخشد بمنطلي أماته^[178].

هناك وصيفة أخرى، ذهبة ومدينة في آن معاً، كانت تمارس في نهاية موسم الحج، هي
 وصيفة النسيء، وتتكون من إسقاط صفة القداسة عن أحد الشهور الأربعة المقدسة،
 وتقديس شهر غير مقدس بدلاً عنه. وكان ذلك يتم بإصافة شهر إصافي، كل ثلاث
 سنوات^[179]، من أجل تخفيف نوع من المطابقة بين التقويم الشمسي للأسواق الموسمية،
 والتقويم القمري للحج^[180]. أما وظيفه الناس فكانت تعود إلى بني فقيم. وكان أول من
 أنشأ هذه لممارسة من بينهم ملقاً بالفلمس وذلك لمهارته وسعة علمه^[181].

لم تترك أي من هذه الوظائف للألوفه مجالاً للظن بوجود أي رابطة أو هيئة من صطبيع
 لهذه الوظائف الشعائرية. والوظائف "المدينة" التي أسسها قصي تؤكد وجهة نظر هذه
 ما أن أصبح قصي في إبعاد خراعة وبني يكر عن إدارة شؤون المدينة والمعد، بحرب
 أول الأمر، ثم بالهجو، إلى رأي حكم كان محاباً له، حتى عمد، بإدارة مصالحة إلى تشتت
 هذه العائلات في وظائفها التي كانت عليها، وإلى خلق وظائف جديدة أكثر أهمية، تنقل

إلى أولاده من بعده. وهكذا اضطلع قصي بالحجامة أو المدانة (حراسة الكعبة) والسماية (أحواص كبيرة للماء مصنوعة من الخلد، كانت توضع في زمن قصي في فناء الكعبة، ويُملأ بماء صالح للشرب يُقَرَّح من أبار وتوضع تحت تصرف الحجاج)، والرفادة (صرائب سوية على الداخل يودبها القرشيون لقصي لإطعام الحجاج الذين لا مورد لهم)، والنواء (تحويله الحق بإعلان الحرب، ورفع اللواء على رأس الجيش)، وأخيراً، دار الندوة التي كان يُعقد فيها، تحت رئاسة قصي وأبنائه من بعده اجتماعات لمناقشة سائر المسائل السياسية الداخلية والخارجية، المهمة إلى حد ما، ويتم تأدية بعض لطقوس، مثل الزواج، وفرض الحجاب على فتاة في سن الزواج. وكانت اقواله تنطلق من دار الندوة^[182]. وتعود إليها، ولم يكن يُباخر بأي أمر من الأمور من دون رأي مسبق من قصي^[183] الذي كانت أوامره قطاع، كأوامر دينية، طوال حياته وبعد موته^[184].

إنسان من أولاد قصي، هما عبد مناف وعبد العزى، مالا مجداً وثراءً خلال حياة والدهما. أما عبد المنذر فكان أقل نجاحاً من إخوته، وقد مدحه والده، كميثاق له، كل الامتيازات التي كان يتمتع بها في المدينة، وذلك على الأرجح، من أجل حماية وحدة وممالك سلطته عائلته. وبعد وفاته تحالف الأخوان عبد مناف وعبد العزى ضد أحبهما عبد منذر كي يتزعا منه تلك الامتيازات، وانضمت مكة بكاملها إلى حربيين ثنيين كادا يستشيكان في عراق لولا أن واهق الإخوة الأعداء على اقتراح قدم إليهم بأن يترك لعبد المنذر الحجامة والنواء والندوة، وأن تنتقل السقاية والرفادة إلى عبد مناف. وهذا الاتصاف الذي أبقد السلام في مكة ظل معمولاً به حتى مجيء الإسلام^[185].

يثبت هذا كله أن السلطة المدنية والدينية في مكة كانت بين يدي عائلة أو قسم من عائلة واحدة. وكانت تنقل إلى الأبناء عن طريق الوراثة. ومن دون أي رسالة أو تكريس ذي طابع ديني، لم يكن هناك ضمن هذا النظام مكاناً لرابطة شعائرية، سواء أكانت مسؤولة من أفراد ينتمون إلى العديد من العائلات أو القبائل، أو من أشخاص منسوين لعبادة، أو من مختصين بمختلف فروع الكهانة.

وم يكن الأمر مختلفاً في للعبادة الكبرى في جزيرة العرب. فقد كان بنو شيبان سادة وحجاب العسري في بحلة. وكان بنو النعجب، من تقف، سادة وحجاب اللات في الطائف. وكان يقصود على خدمة سائر الأوس والخرج في المدينة، وعلى خدمة دي الحصة بنو دوس وبنو الحثعم وبنو نائلة في تالة^[186]. وكان عامل السب، وحده، أو كان له الأثر، على الأقل، في تعيين الشخص الذي يقوم بوظيفة الخادم لهذا الإله أو ذلك لمعد. وكان من الجائز أن يتم اختيار الشخص الذي يحقق شروط السب، بما بالأسناد

إلى مهاراته في الكهانة، أو بأن يلأب الشخص المعنى، وهما لقواعد الخلافة، على تكريس نفسه في مدرسة العبادة، واكتساب الملكات الكهانية. لقد كانت مجاوره المعبود أداء لطموس الشعائرية تمت على ممارسة كل عمل له علاقة من قريب أو بعيد بالالهة. كما أن السعة التي كان يوليها الشعب لمثل أولئك الأشخاص، المتفليدين لسلطه دينيه تشكل أيضاً محرصاً لهم، لم يكن أقل قوة وحسماً.

صمم التصميم القبلي، على مستوى البدوة، فإن الطابع العائلي والوراثي بخصوص حراسة ونسب القبيلة، لم يكن أقل ظهوراً مع ذلك. فعبارة «لهم البيت»، أو «له البيت»، تطبق على عائلة أو فرد كان يحظى بامتياز حراسة الوتر^[187] وصمم الحدة براهنة خصوصاً، لا ينطبق هذا الوصف بأي حال من الأحوال على أعضاء رابطة شعائرية. مهمل كان الأمر خلاف ذلك؟ إن بعض الإشارات قد دعت هلدار إلى أن ينظر بذلك.

تقد رأى، سادى الأمر، في تسمية ابن الكاهن^[188] التي كانت نادرة جداً، تعييناً لكاهن عضو رابطة. وأن جانب النسب ناتوي بالقياس إلى جانب (العائلة الكهوتية). وفقد عزز تفسيره هذا بالتفسير الذي قدمه عن بنات طارق^[189] الذي، في رأيها، ليس أكثر من صورة متولدة عن الدور الكهاني الذي كانت تمارسه النساء داخل الجيش الداهب إلى الحرب^[190]. وهما يتعلق بابن أو بنت، في المثاليين اللذين استشهد بهما، فإن معاهما استلالي واضح للعبك. وإذا كان لابد لهما من معنى أكثر تحديداً، فقد كانا يبران الصانع الانتقالي للكهانة، التي كانت تنقل من الأب إلى الأبناء^[191].

ستكون عبارة «هذا من إخوان الكهان» أكثر ملائمة، ويسمى أن تعني، في رأي هلدار، ب«هد» يتنسب إلى رابطة الكهان» غير أن السياق التقليدي الذي استعملت فيه هذه العبارة^[192] يعمدنا على أن يعطيه معنى تحقيرياً. فهي تعني بالسبحة «هذا واحد من زمرة الكهان»^[193].

13/3/1 | الخمس

إن النجم الوحيد ذا الطابع الديني في جزيرة العرب، خلال القرنين السادس والسابع، هو عصبة الخمس^[194]، التي تشكلت بمبادرة من القرشيين، وكانت تضم فئات كساة وخراعه والأوس والخزرج وحشم بني ربيعة من عمير بن صعصعة، وورد شوء وريث، وبني دكران من بني سلم، وعمرو ملات، وثقف وعطفان، والعوث وعموان، وعلاف ونصاعة^[195] إن امتداد هذا النجم، الذي كان في الأصل يضم فئات الثلاث

الأولى، يُعمرى أولاً إلى علاقات الزواح بين القبائل، ذلك لأن قريشاً كانوا إذا أنكحوا عمة بنت امرأة منهم اشترطوا عليه أن: "كل من ولدت له، فهو أحسبي على دينهم" [196]

كذلك فإن القبائل أو اتحاد القبائل المذكورة أعلاه شاركت في العبادة، كما يبدو، وسعلت دحل ربيعها، على عرار القرشيين، وحق فلهم في مكة، الوظائف الدينية، التي كانت الوظيفة الرئيسية فيها حراسة للمعبد. تلکم على الأخص كانت حال بني بكر بن عبد مائة، وكنانة وعيشان، من عزاعة الذين تحالوا لطردهم الجرحيين من مكة، وللاهتمام بشؤون المعبد، والبر للفقراء الذين كانوا يشكلون آنذاك الأثرين التاريخيين لوحيديين [197].

وحينما احتل القرشيون مكة، فيما بعد، فإن الكنانيين، ومعهم أحد أعمام بني سليم شاطروهم عبادة العرى وحلة. وكان المقيمون على تعليمهم هم بنو شيان من سليم [198]. أما ما يخص الأوس والخزرج ونقيف، فقد رأينا أنهم كانوا يقومون بالتبادل بخدمة مائة في قديد واللات في الطائف [199]. وكان الموت وعدوان يتقلدون، مثلما رأينا، امتياز الإحارة والرفدة [200].

إلى جانب هذه التماذج من الانصواء الجماعي في تجمع الخمس، كان ثمة إمكانية للانصواء الفردي. هكذا انضم هوازن بن منصور بن عكرمة من قيس عيلان إلى الخمس، ليهي يندر نذرته أمه إثر مرض خطير ألم به [201].

ما الذي نعلمه عن أصل وأهداف وسحات هذه الحركة [202]، وهل اتخذت قريش مبادرة إلى ذلك [203]، كذلك تساهل ابن إسحق، هل كان ذلك قبل عام الميل أم بعده؟. يُحتمل الأرمني آراء من سبقه، ويجعل هذه الحركة، الشبيهة بحركة الخمس (zealots) (شبيعة يهودية قومية ثاروا ضد الرومان عام 67/66 م) نتيجة للخطر الجسيم الذي شكله على مكة وعلى معبدتها قديد أبرهة نائب ملك الحبشة. معبر وجد القرشيين أنفسهم عاجزين عن الدفاع عن مدينتهم، وغفولين من القبائل العربية الأخرى، التي ليس فقط لم تعد تبدي أي مقاومة للعازي، بل وكانت أيضاً تدبر على طريق مكة كي تبعد هذا الطريق عن معايلها الخاصة [204]، عطلت بقرشين فكرة تشكيل (رابطة) لحماية وتعظيم الأرض المقدسة (الحرم) وبمعية تأمل الوسائل اللازمة للدهوع في حالة الخطر، ولكن على الأخص، نعمة توجيه كافة القوى لدينه في جزيرة العرب نحو معبد مكة، على حساب المعابد العربية الأخرى. لقد كان ذلك استمراراً لسياسة بني دشمها قصي والرامية إلى جعل الحج للمكي نقطة التقاء سائر القبائل العربية

عبر أن لقرشين، من أجل أن تكون لهم دوماً اليد العليا في شؤون مكة وفي تنظيم الحج، فسموا العرب إلى أطهار (حمس) وغير أطهار (حلة). أما الخمس، فكانوا في

الأصل ساكني الأرض المقدسة، ولكمهم يقبلون ضمن صفوفهم، يحكم نظام الحالعات، عند معينا من القبائل والعشائر المقيمة خارج الحرم. ولكي يعرضوا أنفسهم ويتميروا في ان مضى في أقطار العرب، وقت أداء شعائر الحج، كانوا يتوقعون عدد حدود الأرض المقدسة. متميز، هذا النحو عن الوقوف في عرفات، مع قاتل الحلة.

ليست تلك هي العلامة الوحيدة للعبادة للحمس. فحينما يكونون في حابة الإحرام لم يكن هم الحق في نخضر أو تناول الجبن والزبدة والمقشدة، ولم يكن بإمكانهم غزل أو سجع الوبر، ولم يكن يجوز لهم دخول عيمة مصنوعة من الوبر، وإنما من الخد، وكانوا يمسكون عن أكل سائر النباتات المحرمة. كان تعظيمهم الأشهر المقدسة هائق احد، ولم يكونوا يحترمون فيها الهدية وحسب، بل كانوا يتحاشون أيضا كل حرق للتحائف، وكس جور، إضافة إلى ذلك، لم يكن على الخمس أن يمشوا باللاترام لذي كان يتقيد به الحلة في الدخول والخروج، وقت الإحرام، من عرج أعد خلف منازلهم وليس من الباب.

تلكم هي مقتضياتهم تجاه أنفسهم. أما تجاه الحلة فقد سوا قاعدتين اثنين، تتمتع الأولى بالطعام، والثانية بالثياب. فحين كان الحلة يأتون إلى الحج لو إلى العمرة لم يكن يحق لهم أن يحضروا طعامهم معهم من الخارج كي يتناولوه في الأرض المقدسة، بل كان عليهم أن يأكلوا من طعام المقيم في هذه الأرض، من خلال الضيافة أو اشراء أو أي وسيلة أخرى إضافة إلى ذلك، لم يكن بإمكانهم أن يقوموا بالطواف الشعائري حول الكعبة بشباب التي كانوا يرتدونها، حين دخلوا الأرض المقدسة. كان أمامهم ثلاثة خيارات: إما أن يحتفظوا بهذه الثياب خلال الطواف وأن يلقوها إذا عرجوا من صوافهم [205]، وإما أن يحموا هذه الثياب ويرتدوا ثيابا يأخذونها من الخمس، بالإعارة أو بالإيجار، وإما، أخيرا، أن يحموا عراة تماما [206]. وكانت بعض قبائل بني عامر تفعل ذلك بسهولة. أما السواء فكان يحرم عريهم بأحرمة معلقة فوق أوراكنهم، أو قميص مشقوق، أو يعطون عورهم بأيديهم، أو حتى يظمن في الليل، بينما يطوف الرجال في النهار [207]

لكم يرد ما كان عليه الخمس، مثلما بلوا لنا من خلال الأدب التقليدي. فهو يحس ما أن يعطي مثل هذا التجمع اسم (عائلات مكة الكهوتية) مثلما فعل ديث لاماس [208]. و يعطيهم اسم رابطة، التي رعيها خلدار [209].

لا مكرن في أن دور هؤلاء الخمس كان مهما في الحياة الدينية لشبه جزيرة العرب عشية مجي الإسلام. فجعلهم الكعبة المعد الكبير الوحيد في شبه الجزيرة. كسبون، على هذا النحو، شمس كافة المعابد الأخرى، وهم لم يقوموا إلا بمتابعة السياسة التي دشنها

فصي^[210]، وعند قطعوا غارها، في الواقع. أما عملهم، الذي كان ديبًا بقدر ما كان مدبياً، فقد ساهم بمعالجة في تهيئة فرص النجاح للإسلام. ونمّه قولان مسبوبان إذ سي كان خليفاً أن يكون لهما وقع خاص في أذانهم وقلوبهم: أجل، لقد سأنتكم أن يمولوا قولاً وحباً (لا إله إلا الله) وستستوتون به العرب كافة، أما غير العرب فسيديون لكم نرى، هل كسان التي قد طلب ذلك من الرعماء القرشيين المجتمعين حول سرير أبي طالب^[211] الذي كان مختصراً. لقد كانت إحدى رغباته الأخيرة، والتي أوصى عمر بتلبيةها، إبعاد يهود حبر قائلاً: لا يجتمعن بحيرة العرب دبان^[212]. أم يكن ذلك، في الواقع، الرغبة الحمية للخمس، من أجل هبة مدبنتهم، وإردهارها؟

إن مفهوم (رابطة) و(عينة) هو مفهوم خاص بحضارة مستقرة غير مترحلة. وقد كانت مكة المركز اللدبي الوحيد في وسط جزيرة العرب، حيث إن إنجر مثل هذا الأمر كسان ممكناً. ولكنا ندرك، من خلال القواعد التي ألزم الخمس أنفسهم بها إلى أي حد كانت الروابط بدوية متينة. والواقع أن النشاطات الرئيسة للسوء أي: «سعالل متحات الألبان وسح الزهر من الجمال، كانت محرمة المس في الأيام المقدسة للحج. كما كانت فصول الطهارة الطقسية التي بررت في كلا القاعدتين الثيابة والغذائية المعروضتين على الحجة تنتمي إلى القاع السامي المشترك وكانت، إضافة إلى ذلك، أكثر تطوراً في وسط الحصري المستقر.

لقد كانت الديانات العربية مطابقة إلى حد بعيد مع الديانات السامية، منظوراً إليها، مع ذلك، من زاوية الجداوة. وكان بين المؤسسات العربية والمؤسسات العبرية البدوية، شيئاً أبررها دراسات و دورم^[213] تشابه دائم، متؤكد، على نحو خاص، دراسة وسائل لعدة والكهانة^[214] التي هي موضوع الفصل القادم.

4/1 [وسائل العبادة والكهانة

1/4/1 فقر المتاع الشعائري

لم تنجح البدوة للعرب، سواء في ممارستهم للعبادة أو في استخداماتهم اليومية، زيادة عدد الوسائل والمواهب اللازمة. فالفقر المعماري لنصبهم المقدسة، والغياب شبه الكامل لمتاع اللآلئ للطقوس والشعائر داخل معابدهم ذات المواقع الثابتة، يعكس نفسه بسهولة، من خلال الزهد باللوامز الشعائرية التي يُعهد بخراسنها إلى الكهس، لدى القبائل البدالة احركة

والواقع أنه ليس ثمة مجال لمقارنة المتاع الموجود داخل المعابد العربية مع المتاع الشعائري الذي استخدمه الكهانيم الإسميليون في الحقبة ما بعد الموسوية. في أثناء أدائهم لوظائفهم الكهوتية. وإذا ما وجد في داخل المعابد العربية أحجار تدبج عليها الذبائح^[1]، وحفرة لإيداع القرابين^[2]، وماء مقلنس للتطهير الطقوسي^[3] وليس هناك البتة، حسب علمنا، ذكر ل«مدبح إيقاد المعطور» (الخروج 30: 1). وهو أمر غريب لأرض نتيج العطور، و«مائه الحنز» (الخروج 25: 23) والشمعلان «خو الأذرع السنة» (الخروج 25/31) ومواعين الثرونز «كلأواي جمع الرماد والجحاف والأحواض والشوكات ويزان الحمر» (الخروج 27: 3) من أجل «حرق الذبائح، والصحاف وبخامر العطور والأقداح والطسب اندهية من أجل إرفاة الحمر» (الخروج 25: 29) على مائدة اخير، والمعاجير اندهية من أجل العطور (سفر العدد 7: 14) والمباخر (سفر العدد 16، 17) والأنوار^[4] (سفر العدد 10: 1). من جهة أخرى، فإن السكاكين المستخدمة لدبج الأصاحي م تكن في عداد الموضوعات الشعائرية، كما يملو، لا عند العبرانيين^[5] ولا عند العرب^[6].

أي وسائل كانت إدد تحت تصرف الكاهن العربي، لدى ممارسة وظائفه الكهوتية ولكهاية؟ إن المصادر التي بين أيدينا لا تتيح لنا الإجابة عن هذا السؤال؛ لا بطريقة مباشرة لا تعترف من هذه الوسائل سوى وسيلتين، من طسعة مختلفة كتب فمن جهة، الحساء المقدس^[17] الذي كان يصمم مقتضات القسلة، والرموز الإلهية وشارات السلطة الموحدة لدى القبيلة، ومن جهة أخرى التأثير السحري للمعبد الذي تحدثه الأوحى انقضاء والموقع، والحالة بالألفاظ والتعابير المحورة والمنقورة، العامصة، والمحتملة لمعاد عدة.

2/4/1 البيت

لنتوقف لحظة عند كل من هاتين الوصلتين، وعدد كيبات استخدامهما. إن التسمية الأقدم عهداً للحساء المقدس هو البيت، كما يبدو. وهذا اللفظ المشترك لدى الباب والمصر نكتب على امتداد تاريخه الطويل مع كل المعاني التي أعطيت له. وبانتماء هذا اللفظ إلى الحساء السامي المشترك، فإنه سيلازم كافة الأقوام التي انقسم إليها هذا لعرق، وتوزع في جميع الاتجاهات. ويمكن بسهولة، التأكد من ذلك بالرجوع إلى معجم اللغات السامية الكبيرة جميعها، أي: الأكادية، والعبرية، والعربية، والسريانية^[18]

بما ما بهما في هذه اللفظة هو استعمالها الديني، وهو مثبت في حقبة قديمة العهد. والواقع أن الرمز السومري <تأ> والذي يقرأ <بي (ي) تو> كان يعني بركبيه مع كلمة <غار> (أي: كبير) فصر الملك ومعبد الإله. وقد بقي على حاله في الأكادية، وعلى الأحص، في معناه الأول تحت شكل <إيكاللو>^[19]. وفي اللغات السامية الأخرى أيضاً، مع غلة معناه الثاني^[20]. وبتركيبه مع <كور> (أي: حل) فإنه يعني، أولاً، الأماكن العالية، ومن ثم المعابد، التي حلت محلها^[21].

تعني <بيت> في الأكادية المعبد بمجموعه، وبعض الحجرات التي تكونه مثل حجرة الإله (سبب يلي) وحجرة العرش، في القصر، مثلاً في المعبد <سبب إرشي> أو <كوشي> وحجرة الخربة <بيت مكوري> والحجرة السرية <سبب برشي> وحجرة الغتسال <بيت ريكبي> . إلخ. وعلى هذا النحو فإن كلمة (بيت) من مرط استعمالها صار من الضروري توضيحها بدقة.

لقد حدث التطور منه في العبرية^[22]، مثلاً في السريانية^[23]، وفي العربية^[24]، ولكن من يؤكد أن (بيت)، وعلى الأحص، مع أداة التعريف [ال]، قد احتفظ على الدوام

صابع ديبى، مثلما تؤكد ذلك الكلمة العبرية <ها-س-مايت> [115]، والكلمة العربية (البيت) [146]، وتعان كلاهما 'المعبد' للشيد.

غير أن كلمة بيت ألحقت في طور الدناوة، لدى العيرانيين، كما لدى العرب، بكلمة بل [171]، وهذا التركيب كان يعني في الأصل المعبد المتنقل حيث كان يحوي ريدع رموز لعباده، ووسائلها [181]. ونحسب للمل الشائع لدى البدو فقد انتهى هذا التركيب إلى أن يكون رمز العبادة ووسائلها وموضوعها.

نقد كان هذا التطور الديني للفظ على علاقة مع تطوره المادي والوظيفي. ذلك لأن بيت، لدى البدو، كان يطبق على كل أنواع الخباء، من أصغرها إلى أكبرها، أي كانت الطريقة التي صنع بها. ونحسب أن الكلي [191] «يوجد عند العرب ستة أنواع للبيت: خيلاء المستدير (القبة) المصنوع من الخلد الأحمر، والخيلاء الكبير (المظلة) وهو مصنوع من الشعر عبي شكل قبة سرير، والخيلاء المصنوع من الصوف أو الوبر (الخيلاء) والخيلاء المصنوع من سيج غنظ من الشعر (البجاد) والخص المصنوع من الأعصان، والكرواح المصنوع من الأحجار [201]، و(الوفاء) المصنوع من الشفر [211] وهو أصغرهما جميعاً».

حين نمن النظر في مجموع هذه الأشكال من الخيلاء، فإن (بيت)، كما يبدو، يدس على نحو خاص على خيلاء مصبوب. وأما أبعاده، فهي ما بين الخيلاء (الخيلاء بصغير) والمظلية (الخيلاء الكبير). ومع ذلك فإن المظلة تأخذ اسم (البيت) حين تكون كبيرة جدًا ومزينة جدًا [221]. أما درجة الكبر والصغر في الخيلاء والتي ترتبط بعدد الأعمدة التي تدعمهما، وهذا يعني: من عودين إلى ثلاثة أعمدة للخيلاء ومن ستة إلى تسعة للبيت [231]. وبكس خيلاء، كما يبدو، كانت له الفلة في الاستخدام الديني [241]، إلى حد أن القبة، التي يفترض أنها خيمة كبيرة مستديرة، جرى عددا جرمًا ملحقًا بالخيلاء [251]

إن <بيت>، المعروف في الأكادية بوصفه 'خيمة' البدو [261]، لم يكن مجهولاً تمامًا كما يبدو هذا المعنى لدى العيرانيين [271]. ولكن اللفظ الذي استعملته هؤلاء العيرانيون للخيلاء، في استخدامه المقدس والديني، هو <أوهل> المتطابق مع <آلو> في الأكادية، والأوغارية، ومع <أهل> في العربية والعربية الجنوبية. ولكن <آلو> 'مدينة، حي'، والذي هو شاح لحضارة مستقرة، ليس له معنى خيلاء، والأمر ذاته في العربية ما يستعمل ب(آر) التي تعني (أفراد العائلة، الحلفاء)، حيث أبطلت الهاء هرة فصارت آل. ونوالت همزتان فأبدلت الثانية ألفًا فصارت (آل) على عرار الأكادية [281]. وما يتعلق ب(أهل)، التي يكمن معناها الأسس في وضع السكن معًا، في مكان واحد، سبب علاقه قرابه أو عصبية أو نحالي [291].

في المقابل، فإن <أوهل> العربية تعني: خيمة البدو والرعاة (التكوين ١3: ٥، 18: 10، 38: 12 إلخ) وتعني الخيمة بوصفها معبداً (الخروج 33: 7، سفر العدد 11: 24) وبوصفها مسكن الرب (المرامير 1015: 75-5 . إلخ) حيناً لوحدها، وحيناً مرفقة بـ <مشكر>، أي: منزل^[31].

لقد رأينا أن بيت العربية متطابقة مع بيت العربية، باعتبارها معبداً مشاداً، وللمقصود هنا: معرفة صبر أي مطلق بمكر لـ (بيت) لدى البدو العرب أن تتطابق مع <أوهل> لدى البدو العربيين.

من بين مختلف الأسماء العربية للعظاة للخباء التي ذكرناها سابقاً فإن (بيت) وحدها يمكنها أن تتطابق، ولو في مطلق ضيق جداً، مع <أوهل>. والواقع أنه ما من شيء ينسب أن القبة، وأقل أيضاً، الأشكال الأخرى للخباء، كان لها وظيفة دينية. وإذا كان علينا أن نصدق التقليد الذي يحبرنا أن العرب القدماء لم يكونوا يصعدون لأنفسهم لأحبة المربعة الشكل احتراماً للكعبة^[32]، فإن الخباء المستدير سيكون مستثنى من الاستخدام الشعائري. من المحتمل أن هذه الخيمة المستديرة غدت شيئاً فشيئاً، ومع نسيان هذا التقليد، وانتشار الخباء المربع، علامة على السلطة القبلية، وعلى منصب السيد والزعيم العسكري، وأخيراً على البيوتات الأرستقراطية الورثة للأجداد العربية^[33].

إن التشابه القائم بين عبارتي (رب البيت) و(رب القبة)، مثلما يسهل لاماس^[34]، عائد، في البداية، إلى أن (البيت) كان تسمية عامة لكافة أشكال الخباء، ومن ثم إلى الإخاق المتدرج للوظائف "الكهوتية" والكهانية بوظائف الرعيم. غير أنه على المستوى الديني، فإن بيت، بالمعنى الدقيق، كان خليقاً في البداية أن يتطابق مع الكعبة، الخباء القديم الذي جرى تشييده، بسانه من الحجر، كي ينفى إلى الأبد الامتياز الوحيد لمكة^[35].

3/4/1 | الخيمة

كان لابد أن تكون شكل البيت على شكل مظهر أو 'مقصورة'، وبكيفية بسيطة مثلما بين ذلك الحذر العربي والأكادي، <ش ل ل> (والآرامي <ط ن ل> وعرى <ط ن ر>) مشتقاً على فكره الظل والوقاية، من أشعة الشمس^[36]. وكان يسمي أن يتم نصبها في وسط المخيم على شكل وقاء، يسهل نقله، ويتوافق مع تحركات القبيلة في فترات السلم مثلما في فترات الحرب أو الغزو. ولدى الانتقال، أو في وقت الحرب كان هذا المعبد، الذي يضم مقدسات القبيلة، يأخذ تسميات عديدة.

4/4/1 | المركب

من المفترض أن للمركب^[36] يعني، لدى العدو، نوعاً من الطودج على شكل مقصورة متوصلة على ظهر يعبر يكون في مقدمة القبيلة في أثناء المسير، أو في مقدمة جيش محاربين، ويحمي في داخله على الأوثان السهلة الحمل، تحت حراسة كاهن، وعلى فرع صه المرافق للرفقات المقدسة التي تقوم بما القيمات اليافعات اللواتي عيسهن القبيلة لخدمة البيت^[37]. ههنا، على الأقل، كل ما رشح عن أنماط لامانس حول عبادة الأوثان، والطوائف الدينية لدى العرب قبل الإسلام^[38]، ولكن المعجمات العربية تجعل هذا الاستحسان للمركب، ولا بمكنا، إلا بفضل العبرية والأكدية، أن يعطي له معنى دينياً.

والموقع أن الكلمة الأكادية، «ماركيتو» التي تعني: العربية، بوجه عام، جرى استخدامها لتعني عربة الألهة^[39]. وبحسب التعبير «بيت-مار-كا-بي» الذي يعني: الجزء الأعلى من العربة^[40]، يجري الظن باحتجاب لفظ (بيت) أمام لفظ مركب، وهو ما سيعطي من جديد لهذا اللفظ أهميته الدينية الأولى.

بـ «ركب» و«مركب»^[41] نصوص استعمال بالعبودية للدلالة على (عربة الإله) التي وردت في (إشعيا 16: 15) وحقوق (3: 8) على أنها (عربة الحرب). أما لدى عرب لأردن فإن المركبة هي نوع من تفرجات منصلة لها شكل قارب، توصف فوق ظهر البعير، ويدور حولها القتال وقت الحرب «في كل عام يصحب الشيخ بعير من نقره من أجل المركب، حيث يعني لكل جزء من أجزائه أن يتلطف بدم الديحة». وينطق الشيخ بالكلمات التالية: يا الله. هو ذا البعير من أجل المركب، لعل أبو الظهور ينظر إليه بعين الرضى^[42].

بقصر عبا أحد الرحالة القدماء^[43]؛ حينما يتطرق سلطان مراکش، على رأس فرق عسكريه السود، في حملة من حملاته المهمة، يأخذ معه (صحيح المعاري)، محمولاً في موكب استعراضي، ووسط مظاهر الإحتفال، على عرلر تابوت العهد القديم فيما مضى، ويكون للكتاب المجهوظ داخل علبة ثمينة، حيمته الخاصة التي تنصب دوناً إلى جانب حيمة السلطان^[44].

5/4/1 | المحمل

بـ المحمل، أو المحمل، الذي هو نوع من عفة مؤلفة من شقين على ظهر البعير، على هذا الجانب وعلى الجانب الآخر^[45]، لم يكن له أيضاً على ما يبدو معنى ديني ويدل هذا

السمط على ادوك للكلف محمل سنار الحرير الذي أرسله حاكم مصر إلى مكة وفيه
 المحمل الذي يحتوي على ذلك الستار. ولكن هذا الاستخدام لم يكن شائعاً، بالتأكيد، في
 جزيرة العرب^[46] والمعنى الوحيد لجذر <ح م ل> الذي يمكن إعطاء هذا الاسم وطبيعة
 ديسية هو حمل، هاجم^[47]. وبواسطة المعنى الأول والثاني يمكن أن يسدى المحمل بوضعه
 معيداً متقللاً يسبق المعاملين، وهو ما كان يلحقه بـ <بيت> و <مركب>

6/4/1 | الإفرود

يصيغ هـ ج ماي في دراسته المعرنة «الإيمود والأريال»^[48] إلى هذه الألفاظ لعظ:
 عطفه^[49]. ولا يبدو لنا هذا اللفظ، كما هو مقروء، وكما هو مفهوم، مثباً في المولمات
 المعجمة. ومن الممكن أن يكون المقصود مصدر عطف الذي يعني، مثل حمل، «حَفَلْ»،
 هاجم^[50].

فئة شلت يساورنا في الأهمية الشعائرية لهذه الألفاظ داخل لغة البدو، في وسط جزيرة
 لعرب قبل الإسلامية، كما وصلت إليها. ففي المرحلة التي برعم معرفتها فإن لفظة
 (بيت)، وحدها، تعني المبدد الثقيل، مع الوثن الذي يحتويه هذا المبدد. إن فقر هذه اللمة
 بالألفاظ الشعائرية واضح إنما وضوح، ودراسة ماي التي أتينا على ذكرها تتيح لنا أن
 نقدر أوجه القصور فيها.

والواقع، لنا نلاحظ لدى البدو العرب غياب ثلاثة ألفاظ شعائرية تقوم عليها دراسة
 ماي، هي: <أوهل>^[51]، و <أريل>، و <إيفود> التي ترد بوصفها أحراراً ونية
 ووسائل يمكن نقلها لاستخدامها في العبادة والكهانة لدى العرانيين البدو، ومع
 الاختلافات التي تعرف بينها على صعيد الشكل ونماذج الوظائف الخاصة بها

من تلك الدراسة الملخصة لماي أفقة الذكر^[52]، يشج أن الحياء قد تحد من الوسط
 السدوي، في حين أن التابوت أو الصندوق ينتمي إلى الجماعات الحضرية المستقرة. وإذا
 ما كان معنى <أوهل>، و <مسكن> و <سوكة> واضحاً، فإن معنى <أريال>
 و <نيرفيم> و <إيمود> أقل وضوحاً بكثير، في المقابل.

يسدو لفظ <إيمود>، على التوالي، بوصفه بديلاً للتابوت^[53]، ولجمعه المعلمه
 بالحرام، والتي تحتوي على السهام المقدسة^[54]، وذلك بسبب اقترانه بـ <نورم>
 و <نورم> رب <ألوهيم ونورفيم>^[55]، ثم لللمة الكهومية التي يرتديها ندى كانوا
 يقومون بالخدمة أمام تابوت العهد^[56].

من المؤكد أن «إيفود» مد ذلك الوقت كان يفيد كوسيلة للعبادة أحادية الشكافو، في البدء، ومتعددة الشكافو فيما بعد، وسيكون المقصود بذلك مسيحٌ يعيس أكثر فأكثر، ومرسٍ أكثر فأكثر بالخيوط الذهبية^[57]، وكان في الأصل يستخدم لتغطية الوش اسقون والوسائل المساعدة في العبادة وعلى الأخص سهام الاقتراع. وبعد أن عدا مقدسًا، بسبب ملامسته الدائمة للقدس، لم يتأخر في أن يعطى اسمه الوش الذي كان يعطيه^[58]، ولا سيما أن إنه اليدو كان دائمًا من دون اسم، أو أن اسمه، لعرض ما كان مقدسًا، م يكن يغط على الشمام البتريه. ومع فقد اليدوة الأرض شيئًا فشيئًا أمام انحصار، تحدث تقاليد الأجداد أشكالاً جديدة كي تتمكن من الصمود إزاء التقدم. وهكذا فود لفظ «إيفود» قد تطابق مع التابوت الذي كان يغطيه. ومن ثم مع الحلة الكهوتية، بسبب مجاورته لتابوت، ولكن مع احتفاظه دائمًا بأثر ما من التقليد القسم الذي يربطه بالغايا الأخرى للبدوة، أي بـ «الأوريم» و «التوميم» وبـ «التراقيم» التي خضعت هي أيضًا لصدومات التطور الحضري.

إذا ما نددى لفظا المحمل والمُعْطمة، ضمن هذه الشروط، من ضمن الأنماط لشعائرية للبدوة، فسيكون من الممكن النظر إليهما بالارتباط مع الإفود لأن المحمل هو الحرام أو لعلاقة التي يعلّس بها السيف^[59]، والمُعْطمة ترتبط بالغطاف والمعطف، (أي: الرداء والسيف والحرام)^[60].

إذا كان من المقبول كذلك أن الإفود مشتق من جذر «خوف» الذي يعي أساسًا. كان على رأس، كان بارزاً^[61]، مما من شيء يمنع أن نرى فيه البت في حالته الأولية، ومن ثم سائر الأشكال التي اتخذها البت فيما بعد. وهو ما يمكنا من أن نرسم له نمطاً بديلاً عبر الانتقال من الحياء-الرفاء الصغير، إلى التابوت المودع داخل (حباء الاجتماع) إلى التسيح النفيس الذي يعطي التابوت، إلى الحلة الكهوتية وإلى وسائل العبادة الأخرى ذات العلاقة المباشرة بالتابوت مثل التراقيم والأوريم والتوميم^[62].

وهكذا فإن العبر لدى اللغوي القدماء، سواء أكانوا من سبل إسماعيل أو إسحق، وسدي كان يسمي في مقدمة القافلة في فترة الانتجاع أو في هجرة عزر، كان خمس مقدسات القبلة، كما أنه أضيف عليها صمته: الواحد^[63].

ولكن إذا كان أصل الكلمة هذا يكشف عن الموقع الرقيق للوقد، المحفوظ في محم الإقامة، مثلما في مقدمة القافلة فإنه لا يكشف عن أي شيء بصدد موضوع إعادة البت كان قد صيغ منها. ونحن نظن بوجود علامات تشير إلى ذلك ضمن لفظ قديم قدم إيفود، ونندي شيشهد في رأينا تطوراً مشابهاً لذلك التطور الذي سلكه لفظ إيفود تطوراً

كان يعني بالتوافق معه أن يقلدوا هذا اللفظ مشابهًا لإيود، في حقة كاب فيها آثار
سداوة نجمع كي نواصل اللقاء، وهذا اللفظ الذي نود الحديث عنه هو <نيرافيم> [64]

7/4/1 التيرافيم

يفترض أن يكون جذر هذا الاسم هو <ت ر ف>، وهذا الجذر لم يكن معروفًا
في الآشورية والآرامية، واللغة العربية وحدها هي التي تمتلكه. ولكن هذا الجذر بالعمى
الذي يمكن أن يأخذ المشتق <ط ر ف> [65] موجود في سائر هذه المعاني
ذا كان نيرافيم ساميًا، فلا يمكن أن يكون جذره سوى <ت ر ف>، ولن تكون
إزالة التعهيم عن جذره الأول سوى ظاهرة ذات علاقة باللهجة [66]. ضمن هذا المنظور،
هناك هذا، يلاحظ اشتعاري المتحدر من السداوة يكشف عن معنى في معانيه، ويتوقع أنه من
خلال معناه الأساسي: (ورقة، أوراق، شجر أعصان) الذي نادراً ما أتت التوراة [67]،
نخرج معنى يتصف بالتلميح والتورية، علب في الاستعمال، ألا وهو (يكون مأكولاً) من
الحيوانات المفترسة [68].

يمكن تفسير هذا الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني بالطريقة التالية: في حقة
قديمة جداً، كان على البدو أن يعطوا، أو أن يحيطوا أوثانهم بأعصان الطيراء، واضطربوا
اسم جمع اسم الواحدة منه طرفة، وهي تدل على أربعة أنواع من الأشجار، منها الأثل
(أي الطيراء الشرقية) ونوع شجر له شوك [69] أوراقه صامرة وجلوده لينة، وليس فيه
عقد مثل الطيراء [70]. من الجائز كما يبدو أن نرى في هذا الاستخدام، الشكل الأولي
لنحشاء المقدس، لا سيما أن انتقال الاسم من الحشاء المصنوع من الأعصان إلى الحياء
المصنوع من الخلد الأحمر، من دون منازع على مدخله، على عرار نموذج المصنوع من
الأعصان، مثبت بالعربية في لفظة طراف [71]، والطراف اسم جمع يدل على المفرد، على
عرار اشيرافيم

غير أن هذا الاستخدام بالذات لا بد أنه كان قد حدث، إما مسبقاً، أو بالتزامن مع
دور السموات [72]. فقد كان المولى يدعون في ظل شجيرات الصحاري، على امتداد
الطريق الذي رسمه آثار القوافل، أو على مقربة من الرماحي التي سرعان ما تحف وترو
رسي كاب العودة الموسمة للقتال إليها مؤكدة بلا ريب، وكانوا يكومون الأحجار [73]
فوق هذه المدام، لحماية من أنياب الوحوش الكاسرة. ولكي يؤمنوا لها دعومة أطول
من الرطوبة اللينة، كانوا يعطونها بالأعصان والأوراق التي كان العابرون يجدونها حين

كان العصل يسمح بذلك. وكلما كانت مراكر التجمع هذه تتشكل، وكلما كان البدو يعودون إليها على إيقاع العصول، كان المزيد من المقابر ينشأ في كل جهة واستمرت عادة دهر الموتى في ظل الشجيرات الصحراوية، لم كانوا مجهولي الهوية، أو لعضاة الخارجين على القانون، أو للمحونة. غير أن ذكرى أولئك الذين انتهت بهم لوحوش بكاسرة، جرى تحليلها، على نحو خاص، عبر أكوام من الحجارة معطرة بالأعصاب على أمل أن تستقر أرواحهم الماثمة والمعدية على الأرض.

على هذا النحو فإن تروايهم كانت تعني تلك المدافن الرمزية التي كانت المعتقدات الشعبية تلصق بها مزية تمازلية. ومثلما استمرت هذه المزية تلصق بقبور الأولياء والسالك الصالحين، فقد كان المسافر يقف أمامها مستعرضاً المخاطر التي كانت تنهده، موجهاً أمكساره صوب الآفة التي يتوسل منها الحماية، راجياً أن تنبيهه إلى ما ينبغي عليه أن يتحاشاه، أو إلى ما ينبغي أن يفعله. وضمن هذا المناخ النفسي، فإن وحي الإله هو وحده الذي كان يمكن أن يهدي روجه القلقة. كانت المنوع الجدة والخصى، التي اكتسبت طابعاً مقدساً بسبب ملاستها القمر، هي الوسائل لتلقي ذلك الوحي. وهكذا فإن هر السهام وطرق الحصى، اللذين هما التشكلا الأكثر بدائية في قراءة العيب، يتيحان لنا أن نستشف طرائق استخدام التروايهم، بوصفه (مانع الوحي) مثلما جرى تصويره في (حزقيال 23: 26 وفي زكريا 10: 2). ويشير احتلاطه بالأوريم والتوسيم إلى أنه كان يتمتع دوراً بوليفته وثماً للوحي أو وسيلة له، حيث (الراء العربية لم تستعد بذكره^[74]، كما يبدو، ومع ذلك فإن جنر (ع ض هـ) معادله الدلالي بالمعنى بذى بهما، والذي اشتق منه اسم (عصاه)، وهو اسم جنس شجر ذي أهنا، قد أعطي، في لوحة قريش اسم (عصه) = كهانة، شعودة، و(عاصه) = عراف، مشعوذ^[75].

1/4/8 أريال

هل سيكون من الممكن، بالطريقة ذاكاء، أن نشث الأصل البدوي لأريال، تلك الرملة «شعائرية عبرية» إن الجذر الذي يفترض أنه اشتق منه هو <إ ر ل>، إلا إذا كان يعني اسم مركباً من الجذر: <آل - وري - و>، ومن الاسم الإلهي <ي ل>، وهو رأي أعده به سائر المستشرقين^[76].

بصاق الأصل الأول لهذه الكلمة من <ارالي> السومرية (<اراللو> في الأكادية) وبذل على 'لعالم الأدنى'، وبوجه خاص على 'معد' العالم الأدنى بمحسناً بوصفه حلاً، <ساد 1-وا-ال-لي>^[77].

إن مثل هذا الأصل يجعل من «أريال» إسهامًا عربيًا من خارج العالم السامي حيث إن العرصة وحدها، تمثل مثل هذا الجذر الذي تؤكد أسماء الأماكن في جريده العرب¹⁷⁸

ولي المعدل، جمع < ١ - وري >، غدا أنفاسا على العور صمن سياو سامي، يسمح بمسح موصول لهذه القطعة الشعاعية القديمة التي لا تعرب في عددا لفظاً أحسباً مستعاراً. و يوافق أن < رو (م) > أو < إرو (م) > الأكادية تعني (عصر، جدع)، وتستخدم على نحو خاص، جنوع الطرء والتحللات¹⁷⁹، مثل < ط ر ف > التي هي أصل «تروعيم». ونعاً لتركيبات اسمية مطلقة من هذا الجذر مثل «أرونو» = الجسم الذي يشكل طلاء¹⁸⁰، و«أريستو» = درع، نرس¹⁸¹، يستج أن هذه الأغصان المقطوعة كانت تستخدم للاحتباء من شيء ما من جهة أخرى فإن تطور «أرينو» أي: الدرع المصنوع من الخشب، ثم من الجند، ثم من المعدن (ذهب، فضة، نحاس) يتيح متابعة سائر المراحل التي قطعها الأريال التوراتي، وهذه المراحل هي: يبقى أن يكون الأريال، في البداية، على غرار التبراهيم والإفود متطابقاً مع الوثن المتقل للبدو، حيث كانت الأغصان في البدء تعطي الوثن. وبعد ذلك غدا الأريال هو الخياء المصنوع من الأغصان، ثم من الحديد، وهو أسهل لسقل. وصار بعد ذلك ستاراً من الجلد أو القماش لتغطية مقدسات القبيلة، ومن ثم راية مقاتلين، بسبب وجود الوثن أو النابوت على رأس الجيش.

وبعد توحيد المعبد الإسرءيلي، احتضت أريالات القبائل بالتدريج، لصالح أريال هيكل سليمان الذي غدا رمز رب الجيوش، إلى حد أنه غامى، ضمن أسلوب (إشعيا) الرمزي، مع مدينة أورشليم دائماً، والتي حرق فيها الآشوريون الراهية.

إن (أريالات مواب) الذي صرعه أحد مقاتلي داود الشجعان¹⁸²، يمكن أن تكون بالفعل أوثان أو رايات القبائل الموابية، ونحس قرأ في الترجمة السبعينية «أيا أريال مواب» ما دام المعنى البدئي لهذا اللفظ، الذي نادراً ما استخدم في التوراة، كان مد أمد بعيد غير معسوف¹⁸³، وهو ما يؤكد (حرقال 43: 15-16) حيث يعدو الأريال سم الطقة الرابعة والأخيرة للهيكل، التي شكل مربعاً منتظماً تحمل في رواياها الأربع الأبواب الأربعة بني يلطحها الكاهن بدم الأصاحي. وهذه التسمية، كما يبدو لنا، تصوي على نفسه من أثر قديم. فحينما غدا النابوت غير قابل للعزل عن هيكل أورشليم فإن الأريال الذي كان يعطيه في ساحة المعركة. والذي كان يستخدم راية، عرج في ابوت ذاته من الاستعمال. غير أنه بسبب الحرص على الاحتفاظ بألفاظ الماضي الشعاعية، وبكيفية، فإن اسمه الذي يصير مشتقاً من < ١ - وري > بمعنى: أوري البار¹⁸⁴، أعطي إلى موقد الهيكل وعلى هذه النحو، سيكون، على نحو لاشعوري، مناهياً مع ما كان يعطيه في

السدايه، أعني الحجر المقدس الذي كان البدو يلطخونه بدم الأضاحي والذي جمع منه أنصاف البدو، وغيرهم من الحضر مديناً كانت تقدم فوقه الأضاحي^[84].

وهكذا، مثل الإهود، والتتر، والأرمن، لم تكن سوى توهجات لـ <بيت> المستعمل لدى النور السامي. ومع مسود التحضر ستعلو هذه الأسماء أسماء للمعابد المحلية، ومن ثم شعارات رمزية للقبائل أو لتجمعات القبائل التي استخدمتها كأحرار وفيه عبر أن لتوحيد الموسوي، ومن ثم سياسة توحيد القبائل التي تحققت على يد الملكية في إسرائيل، أنصبا إلى طمسها التدرجي ودمجها ضمن شعارات العبادة للتوحيد^[85].

9/4/1 | تكامل آثار البداءة العربية والعربية

من هذا التفحص للمعطيات الخاصة بالوسائل المادية للعبادة نتوصل إلى أنه من المهم النظر خلال صور البداءة، من المفيد النظر إلى آثار البدوة العربية وآثار البدوة العربية بوصفهما تكملان بعضهما بعضاً^[86]. والنصوص التوراتية لم تكن تتوّل من تلك الآثار سوى الممارسات والمعتقدات الراسخة بقوة داخل العفلية الشعبية، والتي جرى تعديلها بالتدرج، فيما بعد، تبعاً لمقتضيات الديانة التوحيدية الموسوية. أما ما يتعلق بدرويات الشعبية للبداءة العربية والتي جرى تبيتها كتابة بعد مرور أكثر من ألف عام على النصوص التوراتية، فقد فقدت كثير من معانيها الدينية بتأثير التوحيد الإسلامي الذي وجد نفسه أمام رغبة أشد صعباً بكثير، وبالتالي أقل عدوانية ومقاومة من تلك التي كان التوحيد الموسوي قد وجد نفسه إزاءها. ومع ذلك، وبفضل ذلك الميل للعودة إلى الأصوار التي يشعر به كل شعب إبان الفترات الأكثر ازدهاراً من تاريخه، فإن عرب القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ومن خلال ردعهم على الشعوبية، أكتبوا على بنس ماضيهم الوثني وعنى تدوين أصداء ذلك الماضي التي تردت على ألسنة الصحراء لكي يسوا عظميتهم المحصورة على ماضي عبي بالرفعة والنجدة. وعليه، فمن خلال تلك المرويات الأسطورية عالياً، استلحمت مواد قديمة العهد ليس من اليسر إثبات صحتها دائماً، في إعادة بناء الماضي ذلك لأن الراوي، مثله مثل الملحق، يبدل ما في وسعه كي يجد لحكاية بصراً أصيلاً، يفترض أن تتلور الحكاية داخله. وإذا كان من الممكن أحياناً أن تكون الصور والآراء المذكورة في هذه النوادر محرفة، عملاً أو سهواً، أو معبولة، و على الأقرس، مثيرة للاشتباه، فإن دراسة الألفاظ المستخدمة للتعبير عنها، الألفاظ التي تشكل السائح لأكثر ملموسية لحرص الراوي على إعادة خلق المناخ التاريخي والديني والسياسي

حكايسته، تقدم فرصاً جديدة للوصول إلى الجمعية التاريخية. ومن الممكن أن يضاف إلى هذه الفرص فرص أخرى يوفرها البحث المعجمي التريه مسيئاً، الذي كرس لعدد من أجيال الحائثة العرب أنفسهم، ولكن المفتقرين إلى أي اعتناح على اللغات السامية. تحمة وعلى نحو حصري إن الثراء المائل لمعاجم، ومع اعصارها في ميدان اللغة العربية، يكشف عن اتساع وعمق الأبحاث للغة التي قام بها المعجميون العرب، في المرون الأولى للإسلام، على صعيد البداية التي كانت تمهيداً إلى الحرب.

10/4/1 [الوحي]

علاوة على الخفاء المقلد الذي كانت حراسه واستخدامه الديني في عهد الكاهن، فإن هذا الكاهن الذي كان يتم تجريد، شيئاً عشيقاً، من اميازه ذاك من قبل الهيمنة السامية لسلطة القبيلة والعسكرية، كان يمتلك وسيلة للمادة، نظاماً آخر، تمكن بعضه من أن يجعل مشاعر النوق الدينية لأفراد قبيلة، وأحياناً لقبائل أخرى سبفته شهرته إليهم، تدور في فكه ولم تكن هذه الوسيلة سوى الوحي الذي كان الكاهن هو المالك الوحيد له، باستثناء زعيم العشيرة، هذه المرة، ورعيم القبيلة اللذين كان يقاسمان سلطته، ويستندان امتيازاته في ظروف مختلفة تماماً.

إن الوحي العربي، مثله مثل الكريسمولوجيا اليونانية^[188] (السوء) نتاج لإهم داخلية غرضه إشارات عارجية تصلح للتعبير عنه. وكان لإشارات اللغة، في كل زمن، الغلبة في التعبير عن الوحي. فقد كان المرحى إليه يعطي غير اللغة الواضحة معاني رمزية يصعب على عامة الناس إدراكها، حيث يجعل من الضروري اللجوء إلى تفسير لمفسمون الوحي يعسر فهمه وإدراك معناه، مسي دائماً، وفرصي دائماً.

وباعتبار بوحي حوائجاً إلى على سؤال إنساني، فهو يتعرض وجود مكان مقدس وعبادة وكهوت^[189]. إن كسل الإشارات الجمعية حول السامعين تظهر أن استلهاهم الوحي، في البدء على الأقل، كان مرتبطاً بالمعابد، سواء أكانت دشة أم متعله، واحةجارة المقدسة، أو بأماكن ذبح الأصاحي، سواء أكانت في مواقع عالية أو على الصرقات، أو في بعض المواضع المفضلة، وباليابيع، والأشجار المقدسة، وبالقديسين، سواء أكانوا كهنة أم أنبياء أم عرافين، من كل التخصصات، وبأرونة مقدسة مثل أعياد الأعمه، وتأبير لأمواب، ومواسم الحج. ولكن حجر الزلوية في كل هذا المركب الوحي كان الإله الموحى الذي كانت صفاته تعرض عائلاً طبيعة أجهزة ووسائل ومناهج لوحي.

[11/4/1] وحي رسمي ووحى حر

غير أن هذه العناصر الأدائية أفضت إلى تعديل الطابع البدائي للوحي، بإحصاءه إلى نظم مهجي يتزعّمه ميرته الأساس، ألا وهو الاستلهام الحر واللعالي. وقد كان ذلك محمّلاً، في اليوم الذي عدّاه فيه استلهام الوحي وظيمة وراثية. ومثلاً، صار الوحي الرسمي بحسب إلى أن يفقد طابعه الاعطائي، في حين ظلّ الوحي الحر يحتفظ بهذا الطابع، بتوجيه أقل أو أكثر حدة، بحسب البيانات والحقب الزمنية. وصار التنظيم الدولي والديني المجتمعات، يسمح أقل فأقل أن تُسمع الآلهة صولها خارج حرم لينثيون (بيت لأرباب) الموضوع في خدمة السلطة المركزية، أو من خلال أفواه أخرى غير أفواه الموطّئين المرتبطين بالمعابد وبالقصر^[90].

إن كهنانة، التي هي في الأساس ملكة تابعة من استعداد داخلي فطري ومن حيلة متصلة بالتجربة الاعطائية، بل اتصال مباشر بالإله، كان لابد لها أن تسحر مسحي جديداً بفعل لتأثير الحاسم للحضارات المستقرة. وقد تطورت وتنوعت الكهنانة إلى صاعات عديدة، عدّا فيها الوحي ولبد المصادفات والقابلات الصدوقية لأعضاء هبّت كهوتية وكهاسية. غير أنه من أجل تعطية هذا القصر في الاستعداد الفطري جرى استخدام محرمات، من كل صنف ولون، بعبء الدخول في حالة الوجد والاحصاف^[91]. ولم يكن صوت الكهان الأحرار يلقى أدائاً صاغية، إلا في حالة الحرب أو الخطر القومي، أو بناءً على الطلب الصريح من العاهل، حين يصعق فريسة للقلق، فنلتبس السلطة وحيهم حينذاك. ولكن الشعب ذاته لم يكن يتوقف عن وضع ثقته بهم، وكان هذا بالذات العامل الرئيس في استمرار الكهنانة الحرة في الممالك الكبرى.

وحارح المجتمعات الحكمة البيان، فإن الكهنانة، التي كانت لاتزان عبر مصفحة عن الكهنوت، بسوجه المستحبد، لم تعرف الارتهار والتنوع الكبير للصاعات الكهنية المكتسبة بفصل تراكم التجارب الجماعية، وفصل بدورها وفصل الاسم اره التي كانت مؤابية لها. ولهذا فإن قوة الوحي كانت تابعة من جهة إلى قوة مصدره، أي الإله الموحى، ومن جهة أخرى إلى درجه استعداد الموحى إليه. والمثال الأكثر إيماناً ولأسنداً هو كبداً في هذا لصد هو البوة الإسري عليه التي كان مبعها الإيمان بالإله واحد، وهو بكل الأضه التي كانت مسيطر قبله على أرض كنعان، والتي كان الباطفون باسمها من كبار المتقبر الموحى، الذين كسبوا شمس أسلافهم فوق هذه الأرض دافاً.

12/4/1] التعبير الشكلي

لم تكن ملكة الكاهن مختلفة كثيراً عن ملكة الشاعر. ولهذا فإن الشعر والوحي كانا مترابطين بعمق منذ البداية. ففي اليونان كانت نوعيات المرامين الأحرار والعرفاء مصنوعة شعراً بكاملها، كما كان وحي نبيا دلمي كذلك، لرمس طوبس^[192]. وفي جزيرة العرب كانت اللغة الموردنة للموقع هي الشكل الذي لا غنى عنه للكهنة البوذية، في حين لما م تكن، في أي مكان آخر، أكثر من ربة تمجيلة. أما الأوحية الأشورية التي جرى سكتها على نحو محكم على يد موظفين يجيئون مولاهم، بلغة واضحة، فلم تكن، كما يبدو، تتركز على السجع والإيقاع، مع أن لها أسلوبها الخاص^[193]. وعلى العرر دانه ثاماً كانت الأقوال التي رجعها يهوه إلى البطارقة^[194] وإلى موسى^[195]، وأحياناً إلى الأنبياء^[196]، مع أن أوحيتهم قد صبت في قالب شعري ورمزي، غير عمق، بسعته إلى إيقاع انشغوي وإلى التضاد في الصور^[197].

غير أن أبوبون تكلم أيضاً بلغة الشعر. كان ثمة إذن، منذ البداية، إلى جانب لوشي المنظوم شعرياً وحي شري ذلك لأن للوحي إليه لم يكن يقتصر فيه، دائماً أن يحتلث الفصححة العفوية والبيرة المستساغة. ومنذ البدء أيضاً كان هناك أسلوب وسط بين الوحي المنظوم شعراً والوحي التثري، ألا وهو الأسلوب التثري الموقع، وهو الأسلوب الوحيد الذي مارسه الكاهن العربي.

13/4/1] السجع

يعني السجع، في معاجمنا: التميز الشكلي للوحي، وقد شاء العصر أن يرى فيه تقليداً للشعر المكرر والمنقطع والترتيب للحمامة^[198]، وللتعلة، أو للعين الطويل والرتيب للساق^[199]. من المؤكد أن هذه اللمظة تعني في التقليد المأثور، على نحو خاص، ما يتفاه الكهان من لوشي^[100]، مصوغاً في جمل قصيرة مقفاة، بإيقاع مودون^[101]، وبالفاظ قسة لاستعمال مقفرة وغريبة ومطوية على سحر خفي.

والحال، أن السجع، بمعناه الأقدم عهداً كان يعني حالة الوجد والاضطراب، متمم يظهر في الأكادية: شيعو (الجدح حش ع ع) وفي العبرية حش ع ع^[102]، وفي العربية حش ح ع ع. وفي الحالة الراهنة للنصوص، فإن هذا الجدح في الواقع يعني في الأكادية: الخيجان، العصب الشديد، وعلى الأخص لدى الحديث عن كلب ولكنه في عبرية يصيد في الدلالة على حالة اللاوعي والجنون^[103]، وكان يلصق برجه خاص،

يوصفه بعضًا جاريًا بالأبياء الحقيقيين من أعدائهم^[104]. كذلك فإن <شرح ع> مصر به المعيرة، عادة عن فكرة الشجاعة والجرأة، لا تزال تحافظ في بعض نكوياتها على معنى القسم لـ <المجون، المعتوه، المختل التوازن>^[105].

وهكذا فإن (سجع) كانت تعني، في الأصل: دخول الكاهن في رعبه، ثم صارت تعني: نوحى الصادر عن هذه الحالة، ثم: الشكل الأسلوبى لهذا النوحى. وواقع أن السجع كان يمارس في الأعم الأغلب من قبل الكهنة^[106]، وأنه كان مستخدمًا في الصيغ السحرية وصيغ اللعنات والتوسلات والطلاسم. وأنه كان من المفترض أن يفهمه الحن والحوانات^[107]، فذلك يشير إلى أن استعماله يرقى إلى عهد طاعن في القدم. كذلك فإن أصله السومري ليس مستبعدًا مادام أن <شوجيتو>، وهو اسم مؤنث، مأخوذ من <شيجر>، والذي يقسمه الأكاديون من السومريين، يعني: عبد للعبد^[108] الذي كان يعني أن ينشر النوحى في المعبد الذي كان يتلعه

[14/4/1] الترجز

بحسب رأي عولدنسبر، يشكل السجع ما قبل تاريخ البحر الشعري العربي، ذلك لأن الترجز الذي هو البحر الأقدم في العروض العربي، لم يكن بالقياس إلى السجع سوى «بقاع سجعى مظلوم»^[109] يعارض الكوت لا يدبرع هذا الرأي، ويؤكد أن «الرجز والسجع قديمان كليهما، إذ أسا نجهما يسراد في صعيد واحد منذ فجر التاريخ لعربي. كما أن كليهما مختصان بالشعب العربي، سواء في القدم أو في الزمن الراهن. . . كذلك فإن حديثك قبائل غيرت سمها . . .»^[110]

إن البحث في دلالة لمظ رجز، يشهد كما يبدو على صوابية رأي لكوت سديرع ذلك أن المحدث <شرح ر> في الواقع، غير المعروف في الأكادية، ولكن يؤكد الوجود في لغات الساميين المقيمين عسربًا^[111]، يعني، مثله مثل بديله <شرح س>^[112]؛ الاضطراب، والقلق، والعصب، والانفعال العنيف الناتج عن التأثرات الخارجية، مثل اهتزاز الصادر عن الظواهر الجوية، كالرياح والرعد والزلازل، وكاستخبر المصدر عن الحيوانات الصخمة^[113].

عنى هذا النحو مسيحي الرجز، في آن معاً، غضب الإله، وحاله المرعب في الكاهن الذي هو ما قبل هذا العصب بواسطة النوحى. ومن هنا، يكون من الحائز استنتاج أن النوحى - الرجز كان أساساً هو نوحى الحرب. فقد كان للكاهن على رأس الجيش يستمد من حالة

«لاخطاف العصا للورونة للأقوال التي يفرض أنها أقوال الرب، واصفاً المصور لمسطر
لعبوا، من جهة، وللحساء من جده الدين كانوا على وشك التقهقر من جهة أخرى»^[114].
إن انتماء الرجز إلى العبادة الوثنية، وتعبيره عن العصب الإلهي، الذي كانت الكوارث
هي السانح المنطقي والمحموم له داخل الفكر القديم، قد أثبت القرآن من خلال استعماله
لمصنفين (رجز) و(رجس) اللذين يشيران إلى الجراح الأليمة التي حلت بمصر يوماً وقع
عبيهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك فاعهد عندك لنك كشفت عما الرجز لموس . .
«آية» (7، 134) وإلى صواعق الله التي دمرت قرية لوط: «إنا منزلون على أهل هذا القرية
رجساً من السماء . . الآية» (29/34) وإلى عقاب الظالمين والعاسفين «فأنزلنا على الذين
ظلموا رجساً من السماء بما كانوا يفسقون» (2/59) (7/162، 34/5، 43/11) ويشيران أيضاً
إلى رجز الشيطان، وسوس الشيطان « . . ويذهب عنكم رجز الشيطان . . » (8/11)
بوصفه «عقباً إلهياً». فالرجز يعني هنا، كما يبدو، بأن الله يتخطى عن «بشر لأهنتهم
القائمة»^[115]، الشياطين، اللذين كانوا يهتفونهم بالفقر والمصائب من هنا فإن الرجز يقدو
مراداً لرجس وعبادة الأوثان. كما يميز الرجز مظاهر عدة كمادة الأوثان وشرب الخمر
ولأنصاب المقدسة والتكهن بالألزام^[116] «لما الخمر والميسر والأصاب والألزام رجس
من عمل الشيطان فاجنّبوه»^[117] (5/90). وكذلك شرب الدم وأكل لحم حيوانات ميتة،
وحمل الخنزير ولحم الأصاحي المقدمة للأصنام^[118] «إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو
لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله . . الآية» (6/145) والمشركون أنفسهم لقبوا
بالرجس ١ . . فأعرضوا عنهم فلم رجس . . الآية» (9/95) كما أن استهزائهم بكلام
نوحى يقوي لوثية في نفوسهم «وإنما الذين في قلوبهم مرض هرادقم رجساً إلى رجسهم . .
آية» (9/125) وقد طلب الرسول من روجحاته، بسبب المكانة الرفيعة التي يتمتع بها
بالقباس إلى النساء الأخريات بأن يتخلص كلياً وعلى نحو كامل من سطوة الوثنية، حتى
لا تعود أسرة التي إلى إظهار أية علاقة بالشرك، وتكون في طهارة مطلقة، «ولا تترجس نرج
مخالفة الأولى . . ليدفع عنكم الرجز أهل البيت ويظهركم نظهرا»^[119] (33/33).

يسوحد القرآن يعود بين عبادة الأصنام والحجاسة حيث إن للمشركين هم على سوء
رجس (95/9) أو نجس^[120] «لما المشركون نجس . . الآية» (9/28) كذلك فإن لعظة
عيسى سمي أيضاً إلى المرحلات الشعائرية للوثنية السامية. والواقع أن «رجس» سمي
يعادلهما في «أكاديه» «خامس»، وفي العبرية «سجش» نعر عن علاقات الإساءة
بالإله، وهي علاقات مادية ومباشرة تتكون من الدخول إلى المعبد والدخول أو ملازمة
الرموز الإلهية، واستعمال وسائل العبادة، وممارسة العبادة المقدسة^[121].

من هذا الاتصال المباشر بالقدس نشأت التعالويد والمحجب (أنطاس)، ونشأت كذلك الصفة التي ألقب بالكاهن أو العراف أو للمتعوذ الذين يوزعون هذه التعالويد أي: المسحس. والتي هي أحياناً مرادفة للكاهن، وأحياناً مرادفة للمعوز^[122]

من الممكن إذن الاستنتاج بأن مسجع ورجز كانا يعبران المعركة ذات تعريفاً، أعني: حالة الوجد، والاضطراب والوحي الذي يسج عنها، والتعبير التشكلي عن هذا الوحي^[123]. غير أن الرجز اكتسب شيئاً فنيئاً معني أكثر خصوصية، هو وحي الحرب ومن هنا فقد اهتم أكثر فأكثر عن طبيعة الكاهن لكي يقرب مزيداً من الاقتراب من وطيفة الشعر، وبلتان كانتا موحدين في البدء في شخص واحد^[124]. غير أنهما تمايزتا تدريجياً، مادام سبعا إلهيهما متباينين. بهذا المعنى سيكون من الممكن القول إن الرجز كان أصل الشعر الدنيوي، في حين ظل المسجع يمتص تعبير العراف الذي كان على الدوام أيضاً شخصاً محافظاً مثله مثل الكاهن الديني الذي تماهى معه في الغالب، ولا سيما في المهنات الأصعب نبأاً، وبوجه خاص في الجماعات البدوية.

15/4/1 هل السجع والرجز خصوصيتان للشعب العربي؟

حول هذه النقطة، بدا الكونت لندييرع أكثر قرباً من الحقيقة من غولدتسيهر. ولكنه هنا ذهب بعيداً جداً كما يبدو لنا حين أكد أن السجع والرجز (خاصة بالشعب العربي)، والحال أنهما أحدهما نوعاً بعيداً في تاريخ الحضارات المعروفة لنا، لا يمكن إلا أن نلاحظ هيمنة لورد والإيقاع في اللغة الكهانية، وعلى الأخص في اللغة الوحيية. وما يخص الشعوب الهندو-أوربية فإن هذه الواقعة مثبتة من خلال الشكل المنصوم شعرياً بلوحي اليوناني، وقد أكدها أ. بواسييه بخصوص الإيتروسكيين والختيين.

نسبوا بيانات العرافين الإيتروسكيين، يقول لنا بواسييه، حاضرة لأشكال عروضية، على غرار بعض الكارميئات الإيطالية^[125]. ولدى الختيين، فإن المنكّهات الطيرية كانت كما يبدو شراً موروثاً إن أحجية العرافين الختيين، إن لم يكن ذلك سراناً ووهماً، يصيب بواسييه، كان لها إيقاع النصوص الشعرية المعاة (الكاثوليين)، مرجعات ربييه، موروثة عن إيقاع حلق أحججه الطيور الكبيرة التي كانت نجيب في الألف^[126].

وفما يخص الحضارات السامية، فمع امتلاكنا أدب ثري قديم، لا يمكننا، بالطبع، إن محنوبات وخصوصياته الأسلوسة، أن لا نصفه ب(الشعري). ونحن ما نزال جهل سائر العروض العدم وطرقه.

ولكن من المرجح أن (العروض) الذي كان معروفًا في حقبة قديمة للعبادة في نصبة السامي، لم يكن في الأصل سوى ظاهرة إيقاعية والحال فقد صار مثبًا، وعلى الأخص، على يد جبركو^[127] بأن هذه الظاهرة كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمصطلح ككهاي في تجلياته القديمة الأشد تأكيدًا

ب. لو حسي شعرا، والوحي ثرا، قد تقاسما كلاهما كتب العهد القديم لأقدم عهدا
فحوى نقرأ بهمعان اللمة التي صيها نوح على كتمان (التكوين 9: 25) والبركة التي
مسحها إسحق ليعقوب (التكوين 27: 28) ونبوءته من أجل عيسو (التكوين 27: 39)
واسني جاءت كنه على شكل وحي، يلاحظ فيها نوعًا من التماس اللون والإيقاع، ما
يفرهما من السجع العربي^[128]، والملاحظة دللنا يمكن أن تطبق على نبوءة يعقوب
(التكوين 49: 1-17) وعلى نحو خاص، على وحي (بلغام بن بيثور العراف الذي كان
بمبارس البينوراد)^[129] أي، التكهن عن طريق مراقبة التيران الدييحة، والذي يقع موطنه
«رض بني عموك» = أرض بني عمو، على ضفة النهر (سمر العدد 22-24).

من دون الرعة في التلبث عند الأوجية التي ستسوقها الآن على سبيل المثال، لنلق
نصوء على نحو عابر، على التوازي القوي والدلالي، في أن معًا، حيث يهيم الأول
بينهما (العدد 23: 17-10): (آرام) و(جبل الشرق) (يعقوب) و(إسرائيل) (السبع)
(والغضب) (فروة الصخور) و(قمة التلال) (الرؤية) و(التأمل) (يسكن وحده) و(لا
يحبس بين الأمم) . . إلخ.

إن معواص السجع موجودة أيضًا في أناشيد موسى (51: 32) مثلما في البركة النبوة
(التثنية 33) مع أسا هنا إزاء شعر يبدو تمييزه أكثر تطورًا، ومع أناشيد دبور (العصاة 5)
وأناشيد حنة (صاموئيل الثاني 1-10) فإن هذا اللون الشعري يشكل مرحلة بين السجع
البدائي والأسلوب المتقن والمزخرف للمراسم، وللوحي السوي لإشعيا وإرميا ولأشياء
إسرائيل الآخرى^[130].

16/4/1 | قدم عهد السجع

من عموغ هذه الملاحظات عن التعبير الشكلي للوحي السامي، نمر خلاصه ليست
معالية بدأكيد، موم على قدم السجع العربي، وعلى انتمائه إلى الوحي لاخطائي لدى
أقدم صيغته الشعب السامي.

وبدا كانت الأوجية المسجوعة التي سبها التعليل الإسلامي إلى كهان أر إلى كهان
ماقن لإسلام، مثلما يرى ر بلاشير عبارة عن: تلتصقات أكثر أو أقل بخاخا^[131]. من

هذا لا يعني استخلاصا السابق لأن الملحقين قللوا بالطبع عموداً اسمع عبر تقليد كهاني مواضع، من جبل إلى جبل. والواقع أننا إذا كنا نرفض القول بوجود مثل هذا التمدد، فلا يمكن من فهم أقسام مشركي الرسول، حين قاربوا انحطاطاته ووجه بشره الموزون بانحطاطات ووحى وشرك الكهان والسحرة والنعراء في جزيرة العرب القديمة¹¹³²

عسى هذا، فإن مصموم الوحي لا يهمل، ولكن ما يستوفى، على نحو خاص، هو تعمده الشككي، ومصطلحه الخاص، وعمومه المشهود، وظروفه المحددة، وطبيعته الكهان المتلقين للوحي وأحوالهم، ومصادر وحيمهم

سيكون من العت وصع قائمة لكل الأروحية العربية المورعة في شيا الكائنات السرية ولتفسيرية والتاريخية والأدبية¹¹³³. ونحن سأخذ، فقط، بعضاً منها نرقى إلى أزمة قديمة في التاريخ العربي، ونبر السمات التي يمكن أن تسعفا في العثور على الملاحع الرئيسية للمودح البديهي.

17/4/1 | موضوعات الوحي عند العرب

حصى فلهورن بإيجاز موضوعات الوحي العربية¹¹³⁴، مروراً بالتفاصيل الدالية «تعود لكهان على أن يفتحوا لحظة الكشف، ومن ها جاء اسم (خو الخمار) الذي أعطي بعدد من أصحاب الرؤى والكشف¹¹³⁵. . . وهم يستخدمون الشكل الشعري للسمع: جمل قصيرة ومتوازية، كل أربع إلى ست منها تقريباً، موحدة القافية، ولها تنويع رسية¹¹³⁶. ولغة الجمل [في الوحي القرآني] طريقة تتمثل في أن تظهر هي دائماً¹¹³⁷. استعراها وجرها «ما أدراك» إزاء رؤاها وكلماتها العربية. . . «وما أدراك ما حقيقة» (69: 3) «وما أدراك ما سقر» (74: 27) وهي تبدأ عن عمد بصيغ القسم¹¹³⁸. فتقسم بالشمس «والشمس وضحاها» وبالقمر، «والقمر إذا تلاها» (2/91) (2/74) (18/84) وبالنجوم (1/53) (1/86) وبالنساء¹¹³⁹ والعصر. . . والشمس¹¹⁴⁰. . . وبالعبوم (2/51) وبالرياح (1/51) (1/77) وبالجالس¹¹⁴¹ والطور. (2/96) وبالأحر (3/51) وباللباب واليبس والسؤتون (1/52) وبالحيوانات (1/100)، وخارج الوحي القرآني بالعمق (٩) وأسمائه (٩). والذب والضمع¹¹⁴². أما لذلك، فلم يخص منها سوى لمواقع¹¹⁴³ وعلامات الطرق¹¹⁴⁴، والحيوانات (٩)، والطيور (٩) والنهار في الوحي القرآني (91: 3) (2/92) والليل في الوحي القرآني (33/74) (17/84) (4/91) (92: 2) (2/92) والسماء والسمكة¹¹⁴⁵ (٩) والشمس والقمر والنجوم والسماء في الوحي لقرآني (7/51) (85: 1) (1/86) (5/91) والأرض¹¹⁴⁶ (12/88) (6/91)

[18/4/1] الصلات مع السور القرآنية القديمة

صصع هذان المؤلفان (فلهاورن وبلدكه) نموذجًا للوحي العربي وفق لأقدم السور القرآنية، وكانا شديدي الاقتناع بأن محمدًا استخدم أسلوب الكهان المرحى إليهم في جزيرة العرب، والذي تعوض جدوره في التقليد السلمي الأشد قدمًا. غير أنه من بين آيات القسم القرآنية، كان بعضها غيرًا بالتصورات الوثنية وبالتصورات حول بشاة الكسوف، وحول الأحرويات في التوحيد الإسلامي، مثل الآيات: (37/، 152، 136، 138، 43، 24، 2، 150، 168، 174، 2، 85، 79، 151، 177، 179، 100/1).

وكان هناك من ثم في القرآن، تكييف للوحي، وفقًا لمتطلبات المفاهيم الجديدة التي كان حقيق أن يعبر عنها هذا الوحي. تكييف كان لا مناصر منه، لاسيما أن النبي كان عازمًا على التحرر من كافة الأشكال الوثنية المثيرة للشبهة لكي يبرز أصالة رسالته وتعاليمها.

ومن هنا، ومع أن رؤية النبي للكون المخلوق والتي قدم البنية عليها بأمة كبيرة، قد عبرت بالأشكال الأسلوبية للكهانة العربية، فإن روح تلك الأشكال ومصطلحاتها التي كان لابد حاس أن تخضع لتعديلات جوهرية، لا تتيج لنا أن ننبئ النموذج البدئي لتلك الأشكال، والذي كان حقيقًا بالطبع أن يكون أكثر بساطة بكثير من الناحية الشكلية، وأشد فقرًا من الناحية التصويرية، أي: بتلك الطريقة التي كان البدوي يطر فيها نظرة همة ومسرعة إلى الإله الموحى، وبشكل فكرة هزيلة عنه.

[19/4/1] نماذج من الوحي

يسر أن أقدم وحي عربي احتفظ به المؤلفون العربي هو الوحي الذي كان في أصل الإصلاح سدي أدخل على عبادة الأصنام في وسط جزيرة العرب. فقد تدعى المصنع حرمي عمرو بن لحي (أواسط القرن الثالث) بواسطة راته، واسمه أبو غامة، الوحي التالي^[47].

[1/19/4/1] وحي عمرو بن لحي

(عجل بالمسير والظعن من قامة بالسعد والسلامة، قال، (أي عمرو)، جمر ولا إقامة، قال، أي الوحي، التي صف جلة نجد فيها أصلًا معل، فأوردتها قلمه ولا هاب^[48]، ثم دع العرب إلى عاداتها نجاب).

إن هذا الرُوحى الذى كانت أحزانه الثلاثة مسقة في ثلاثة أوران، يماثل في اعتداله وإيجاره ووصوح ألقاطه أقدم أمثلة الرُوحى السامية التى يعرفها [149]. وسواء أكان أسبويه مار عبداً أم لا، فإن هذا الأسلوب المنحدر من كل تصنع، ومن كل لس، يشهد على قدم عهده. فهو يرفى، في رأينا، إلى أول مجموعة من أمثلة الرُوحى القديمة التى بقي لها من القليل من الشواهد [150].

أما المجموعة الثانية، وللوكد على غنى أفضل، فكانت مرتبطة بأحداث لا يمكن أن تكون تاريخيتها موضع شك. والمقصود هنا، من جهة، أخبار سد مارب [151] الذى صورت الأسطورة أن النبوة القديمة حوله، كانت هي السبب في اندفاع القبائل القديمة لخروج من جنوب عربي الحرة إلى وسطها وشماتها. ومن جهة أخرى، الطروب بين القبائل العربية والفرس.

[2/19/4/1] وهي طريقة الكاهنة

إن الرُوحى الأكثر شهرة من هذه المجموعة هو الذى نسب إلى طريقة الكاهنة، والذى نقلته إلى رعيهم فيكتها، عمران بن عمرو، من قبيلة كهلان بن سبأ، وكان هو أيضاً كاهناً، حول أخبار سد مارب الموشيك [152]. قالت له طريقة: والنور والطمعاء، ولأرض والسما، إن الشجر لنألف، وسعود الماء لما كان في الدهر السالف [153]. قال عمرو: من حَبْرَكَ هذا؟ قالت: أخبرني الماحد، سبى شذائد، يقطع فيها الولد الولد [154]. قال عمرو: وما نرى ذلك؟ قالت: هي داهية ركيمة، ومصائب عظيمة، لأمر حسيمة. قال عمرو: ما هذا يا طريقة؟ قالت: هو عطف جليل، وحرن طويل، وحلف ثليل [155]. قال عمرو: وما علامة ذلك؟ قالت: تذهب إلى السد، فإذا رأيت جرداً يُكثر في السد الحمر [156]، ويقلب برجليه من الحبل الصخر، فاعلم أن الفجر عمر، وأنه وقع الأمر. قال: وما هذا الأمر الذى يقع؟ قالت: وعد من الله برل، وباطل بطل، وبكال با برل. فأنطلق عمرو، إلى السد فإذا الحرد يقلب برجليه صخرة ما يقلبها خمسون رجلاً فرجع إلى طريقه فأحبرها الحمر. فقالت له طريقة: إن من علامة ما ذكرت أن مجلس في مجلس بين الحمرين، ثم يأمر برجاجة فتوضع بين يديك، فإنها ستمتلئ من تراب المطحاء، من سهله بوادي ورملة فأمر عمرو برجاجة، فوضعت بين يديه، فلم يحكم إلا قليلاً حتى ملأت من رباب المطحاء [157]، فذهب عمرو إلى طريقة، فأحبرها بذلك، وقال: متى ترى هلاك السد؟ قالت: فيما بينك وبينه السبع سنين [158].

أب كان الرأي الذي نحذه عن أصالة هذا الوحي وعن صدق هذه الحكاية التي نشأت علاقة السب بالسيح، بين خراب سد مأرب والحجارة نحو الشمار التي قامت بها لمائل النسبة، يظل من الثابت أن الشكل الأسلوب لهذا الوحي، ومحتواه الدلالي، يتطابق معاً مع شكل ومحتوى الوحي السامي.

فهو إضافة إلى وزنه وإيقاعه، يشمل، من جهة، على وصف للحدث القادم، ومن جهة أخرى، على العلامة التي تشهد بالصدق على أقوال الموحى إليها ^[165]. ب. تطور الحكاية بهذا النحو لا يمكن أن يكون مقتبساً من القرآن، لأنه غير معروف فيه، ومن جهة أخرى، هذا الموحى إليها وغير الجول، تعرض الوحي معطية له ثلاثة أشكال تذهب من الأكثر عموضاً إلى الأشد وضوحاً ^[166].

3/19/4/1 وهي آخر لطيفة

هذه لطيفة دائماً، يمكن تطبيقها على وحي آخر لطيفة ^[167]. فبما كانت طريقة تستقدم قبيلتها، عزاعة، المتجهة شطر مكة لإقصاء الجرميين عنها، قالت لهم ل قاربوا مكة: وحق ما أقول، وما علمني ما أقول إلا الحكيم ^[168] الحكيم ^[169]، رب جميع الأمم من عرب وعجم. فقالوا لها: ما سألتك يا طريفة؟ قالت: حللوا البعر الشقيم ^[170]، فحصبوه بالدم، تكرياً لكم أرض جرمهم، جيران بينه انحرمت

من الواضح أن توحيد الرب في هذا الوحي يتنافى مع وثنية عزاعة. غير أن وجود كاهنة على رأس القبيلة المتجهة نحو الحجاز يظل قريباً من الحقيقة، وأن تبلغهم بوحى في تلك المناسبة ليس فيه التناقض ما يثير الاستغراب غير أن هذا الوحي لابد أن يكون قد تعرض لتعديل الدير دونه. وحتى لو كان هذا الوحي مختلفاً بالكامل، فإنه يكشف عن حالة ذهنية مألوقة لدى العرب القدامى يكون من النصف مكرراً.

4/19/4/1 وهي كاهنة بني إيباد

لم يصرف كاهنة بني إيباد، إيبان حرمهم مع الفرس، على نحو مختلف عن طريقة ذلك أمها، من حلال وحي تلقى بطوي على إشارته، رفت النصر لأبناء قبيلتها، وهي تسجع لهم: إن يقتلوا منكم علامةً سلماً، أو مآحلوا ذلك شتقاً هما، تحصبوا بحورهم دماً، ونزروا منها سوقاً صمًا. وما أن قتل الفرس غلاماً واستولوا على الإبل التي كان يرعاه حتى نكلوا، مريجة مرة على يد بني إيباد، في خاتمة النهار ^[171].

[5/19/4/1] وهي كاهن بني أسد

أعس كاهن بني أسد، عوف بن ربيعة بن عامر، عشة مقتل حجر منك كدة، ووالد الشاعر امرؤ القيس^[166]، عن وحى تلقاه: من تلك الأصهب^[167]، العلاب غير المقلب، في لإبل كأمها اليرب^[168]، لا يعلق رأسه الصنعب، هذا دمه يشعب، وهذا عدا أول من يسلب. قالوا من هو يا ربنا؟ قال: لولا أن يجيش نفس حاشية، لأخبرنكم أنه حجر ضاحية^[169].

ومع أن صور هذا اللوحي أقل غنى، وتعبيره أدق شاعرية، فهو بندرج ضمن السياق الوحيي السامي ونحن نجد فيه منهج التفكير ذاته، وبسمة الفكر ذاتها التي وجدناها في بعض أمثلة لوحي الأقدم عهداً لإشعيا التي تصف قوة العدو والمصير المفجع الذي كان ينتظره.

ففي الوحي الذي تلقاه إشعيا بشأن الآشوريين (17: 12-14) مثلاً، يصف النبي في المصراع الأول من أحد الأكواع، دمدمة الأمم البائسة تحاه الغزاة: مثل قش الأكام أمام هبوب الريح، وفي المصراع الثاني يعلن، عبر لعبة تضاد، نهاية الكابوس: عند المساء، هودا انهول، وقبل الصباح، لم يبق منهم أحد، ذلكم هو نصيب الذين يهبون، مصير أولئك الذين يعرفوننا.

إن الحوار، المتواتر في أسلوب الوحي العربي، يجد مثاله في هذا الوحي الجميل لإشعيا (21: 11-2) ضد أدوم: يصبحون في من السمع: أيها الحارس، أين وصل الليل الآن، أيها الحارس، أين وصل الليل الآن؟ فحجب الحارس: النهار يأتي والليل أيضاً، إذا رعبتم أن تسألوني فاسألوني، عودوا مرة أخرى^[170].

لمسة إشارة كاشفة، تتعلق بمؤلفي السيرة النبوية فقد كانوا يوردون في مؤلفاتهم، من دون قيود، أساليب الوحي، ليس فقط في الجزء الذي خصصوه للوحي الذي سبق انفسرآن^[171]، بل وأيضاً في قصص الحروب التي نشأت بين الجماعة الإسلامية العنية والمشركيين العرب.

في هذه الحالة، الأخيرة فإن وجود مثل هذا الوحي لم يكن مستحيلاً، لا سيما أنه كان مسوئاً إلى كهان مشركين، وأنه ينسجم تماماً مع المناخ النفسي الذي خلقته تلك الحروب التي نمت كثيراً عن تلك التي كانت تلوح سابقاً. فلا شيء يثير الدهشة في أن تكون عيطة^[172] كاهنة بني سهم قد قطعت بكلام أوحاه صاحبها الجلي، لها، بالمعاد عاصمة لم يعمها القرشيون، حول للمركبين الدامييتين بدر وأحد^[173]. ففي الليلة الأولى

فقال لها «أدر ما أدر»^[174]، يوم عمر وحجر»، وفي الليلة الثانية قال لها «شعوب (أي: المية) ما شعوب، تُصرع فيها كعب»^[175] الجيوب»^[176].

6/19/4/1 [وحي كاهنة بني قنم]

كذلك، مما من شيء يتلفض مع كون كاهنة بني قنم، أحد أفخاذ بني جدس، قد نلت رجاءاً عبر وحي تلقته عن قتال جيش النبي الشديد لباس يوم غزوة مؤتة^[177] «أنذرکم قومٌ عزرٌّ، يظفرون شرراً، ويقودون الخيل بترًا»^[178]، ويهزفون دماً عكراً»^[179].
يمكن لمصمرون هديس المتأخرين من الوحي مثلما لأسلوبهما أن يشهدا لصالح أصانتهما، وعلى الأخص حين تقارنهما مع المجموعة الأولى من أمثلة الوحي الواردة في السيرة، والتي صدرت على لسان شخصيات تاريخية وأسطورية، حول المصائر المستقبلية لرسول، وأحمد الهاشميين وانتصار الدين الجديد. إن التناغم الريحح لأمثلة الوحي تلك والمفردات السائدة الاستعمال التي تحفل بها، تمتلك إيقاعاً مثيراً للبلبل، يسوغ الرأي أني كان لأماس من أشد المدافعين عنه، والذي يعد هذه المواد بوصفها مواد مبعقة ومختلفة من أجل «ملء فراغ ماقبل التاريخ الإسلامي»^[180].

7/19/4/1 [وحي شق وسطيح]

ثمة، بوجه خاص، حالة من أمثلة الوحي مسوبة إلى عرافين أسطوريين هم شق وسطيح، اللذان نطق كل منهما بوحى مشابه للآخر، لدى تصبرهما لرؤيا، رآها ربيعة بن نصر، ملك اليمن، حول بني متنوم مملكته إلى آخر العرون^[181]، ويستشف من ألفاظ هذا الوحي، مثلما من معانيه، بأنه ذو استلهاً إسلامي واضح. ولا يختلف الأمر كذلك، ما يخص الوحي المسروب إلى شافع بن كليب الذي أبلغ تبع بالحدث ذاته^[182]. مشما ما يستمتع بمروة ملك اليمن صف بن دي برون، للزعومة^[183]. ما من سبيل إلى مقارنة، سواء من الناحية الأسلوبية أو المفاهيمية، بين هذه المعارضات الإسلامية وبعض نماذج الوحي الوثني التي ذكرناها سابقاً، بوصفها الأكثر قرباً إلى النموذج الذي للوحي العربي

20/4/1 [أنواع الوحي]

نحدثنا حتى الآن عن الوحي للنظرون بلسان وسيط إنساني، معاونه على نحو مصر أو صريح روح من الأرواح. ولكن يحدث أن يُسمع للوحي صوته من دون وسيط، بما عبر

صوب يردد في الليل فقط، وذلك هو الوحي المسمى هاتفاً، وإما من خلال وثن، وتلت هي المهممة، وإما عبر استحضار أرواح الأموات، الوحي الصادر عن روح الميت، أو على نحو أكثر تعديداً عن طريق النظر إلى حجاجم الموتى وعظامهم^[184]، وإما، أخيراً، عبر ماويل سبوك كائنات حية أو جامدة، وذلك هو الاقتراع وتفسير الأحلام، ووسائل الطرق المشاهدة.

لُت الأديب التتليدي هذه الأشكال البديلة من الوحي جميعها، غير أن بعضها لم يستعمل إلا درافاً للإعلان عن قدوم بي الإسلام، وهو ما يجعلها مشبوهة على العور، ومع ذلك فإنها لم تكن من دون نفع، مادامت قد بُيت، مع كل شيء، أن العرب قد عرفوا هذا النوع من الأروحية الذي لا يمكن أن يكون إنكاراً خالصاً وبسيطاً من أدب الوعظ الأخلاقي والنوادي.

ولما كننا قد ذكرنا هذه الوقائع فيما سبق^[185]، فليكتف الآن بوضعها، باستعصار ضمن السياقات الكهانية السامي في الإطار الذي تنتمي إليه.

1/20/4/1 [الهاتف]

إن للهاتف، بادئ ذي بدء، أصلاً موعلاً في القدم حيث إن المعجم العربي لا يتيح لنا أن نبيبه. وهو يبدو، في الواقع، في شكل الجذر العربي <ط ف>^[186]، بمعنى (قطر، رشح) برأية تفخيم الطاء^[187]، وفي هذه الحالة سيكون فعل (هتف)، غير المعروف خارج اللغة العربية، إنشاءً سميّاً من هاتف.

وبناءً على ذلك، فإن <هطيف> العبرية^[188] هي المعادل لـ <هنيي>، أو على الأقل تكملتها، إذ إن هذين الفعلين يصفان تأثيرات الانعطاف التي يكون الوحي لمرة واحدة. وفي الحالة نراهنة للنصوص فإن العمل الأول من هذين الفعلين يعني «صرخ عالياً، أو صراخاً»، وأما الثاني فيعني: نثياً^[189]. غير أن من الممكن جداً أن يكون هذان المعلمان في الأصل معبرين عن طورين مختلفين من أطوار الانعطاف: الدهور في السرعة، وحاجه الانسحاب وتلاشي السيطرة التي كان يشهدها الوحي إنه حثيث. ويستتجني هذه الحالة بوجه خاص، من خلال سيلان اللعاب، وتركه يسيل فطره وفطره مشتماً بقصبي للمعنى الأساسي لـ <نطف>^[190]. وهذه الحالة يمكن أن تنتج من تعاطي انحراف الساتمة عن اللياقات المخدرة، والتي تتحقق حالة الدهور^[191] مثلاً يحملها على الاعتقاد استعمال هذا الفعل، من جهة بمعنى «قطر»، لدى الحديث عن الحمر الجديد (عاموس 9: 16 يوئيل 4: 18)؛ ومن جهة أخرى بمعنى حالة الدهور لدى الأسب، ككدة

(مبخا 2: 6، 21). فمع أجل أن يُنمى هذا الباطن بالوحي عن غير من جاء يستشره مشهد دهره انطق العنان بتأثير المخبر، والوحي بذلك نوعاً من الثقة، فهو يستطيع أن يقضي نفسه ويهف من بعيد بوحيه، وهو ما يتفق مع تعريف الخائف بالعربية «اسمع صوتاً ولا ترى أحداً» [192].

ومكسداً، فبالوحي اللاشعبي للخائف سيطر به في الأصل من حلال حاله دخول مخفية أو من وراء حجاب. وبسبب أنه كان غير مرئي، فسوف يختلط بسرعة مع روح [193].

2/20/4/1 المهمة

على عرار وحي الخائف، فإن المهمة هي أيضاً صوت كاهن عتجب عن أنظار من يظن مشورته. يشرح لنا الجاحظ بسخرته وخيبة أمله المعهودين: «وفي بعض الرواية، أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أحواف الأوثان مهمة، وأن خالد بن الوليد حين هدم العزى، رمته بالشرر حتى احترق عامة فخذة، حتى عادته النبي [194]. وهذه فتنة لم يكن الله تعالى ليمتنح بها الأعراب وأنبياء الأعراب من العوام، وما أشد أنه قد كان للسيدة حبل وأنطاف، لمكان التكسب، ولو سمعت أو رأيت ما أعد الله من هذه المخاريق في بيوت عبادهم، لعلمت أن الله تعالى قد من على جملة الناس بالمتكلمين الذين قد نزلوا بهم».

وقد نعرف ما في عجايز النصارى وأعمارهم [195] من الاقتاد بمصاييح كنيسة قمامة [196]، فأما عمالهم وعقلاؤهم فليجسروا محتاشين من الكذب الصرف والجرأة على البهتان أصبحت. وقد تعودوا المكامرة حتى دربوا بها اللرب الذي لا يفتل له إلا در الفرساة شائنة والمعرفة الناقصة» [197].

هذه المهمة التي يتحدث عنها الجاحظ [198] تطلق أصواتاً تحاكي أصوات العديد من الحيوانات والطيور والنواجع وسائر المصحات البقاء والمائدة [199]، وهي تستخدم، من بين أصوات أخرى، رثير الأمد [200]، وصلى الربيع حين غمر أعواد القصب [201] ويبدو أن تسمى المهمة إلى دائرة الاسم السامي <ماهاما> [202]. وهو ما يظهر على نحو محسوس على الأخص في الاسم العربي والبرياني المطابقين لـ <ماهاما> [203]. ربما كان عليه هذا أيضاً أن يجعل لأحد مشتقات الجنز القلم <م ه م> والذي خرج منه أيضاً الجذر العربي <م م م>، بمعنى. الهياج، تصليل الجيش، الصرع [204]، أن يجعل له معاني غير عن تأثير الذي يخلطه، حسب الظروف، صوت الموحى إليه غير الصمم، أو من دخل الصمم ضمن هذه الشروط فإن صم قيله مريّة (نهم) [205] ربما كان مهممة.

١. ما ينجح قسمة وحشية مؤكدة لهذا الجذر <ن ه م> هو ثمائه البدئي مع <أم>، حيث يسقط حرف الهاء من النطق، بتأثير اللهجة المحلية وهكذا، فإن ما يسمى <أمة الله> في اللغة العربية، هي صوت مبهم قابل لأن يكون صوت لإله، الذي يكون مرجحاً مثل صوت الأسد، أو هامساً مثل صوت القوس^[206]

ولعلنا فقد كان هذا الفعل <ن ه م> هو المستعمل في العهد القديم بمعنى: الوحي، سواء أكان وحي يهوه أو وحي النبي^[207]. وحتى أقوال الشاعر الموحى إليه من الإله تدرج ضمن هذا اللفظ^[208]

في هذا السياق السامي، على الأرجح، يتوجب ربط هذا اللفظ الذي يعني الوحي، أي: الإلهام، من <الجزء> <لام> بإبدال الـ <ن> لـ <م>، لأن هذا اللفظ، من وجهة النظر السامية يوجد مفرداً، تماماً داخل باب المعجم المحصور لـ <ن ه م>^[209]

وهكذا ينبغي أن تفي المهمة. صوت الإله الهامس أو الزجر، بحسب الأحوال، في أدن موحى إليه، وصوت هذا الأخير المقلد لصوت الزلزال^[210].

نقد أسأت الأروحية المهمة جميعها، مثل أروحية الهاتف، عن قدوم بني الإسلام. وأكثرها شهرة هي الأروحية المنسوبة إلى الخنفسار^[211] وسوا^[212]، وغثر^[213]. ولغة رموز لأهنة (أحجار وأشجار ومياه مقدسة) لم يحتفظ لها المأثور الإسلامي بأي وحي منها من هذا النوع^[214].

في المقابل فإن هذا المأثور جعل حيوانات ذبيحة تتكلم أمام الأصنام مثل البقرة التي دبحها سعيد بن عمر الهذلي أمام سوا^[215]، أو العجل المدبوح أمام أحد الأصنام، والذي يروى أن عمر بن الخطاب^[216] سمع وحيًا صادرًا عنه، أو البعير الذي صُحّي به في بوا^[217].

1/4/20/3 استحضار الأرواح

لا يبدو أن حريرة العرب قبل الإسلاميه قد عرفت الوحي باستحضار الأرواح، مثلما صهر في مشهد الشهير في <عين-دور> (صاموئيل الأول 28: 7). لم يكن لدى العرب قط ما تماثل لألفاظ الأرواحية العبرية^[218] سوى عبارة (أهل الأرض)، التي تُعْمَرُ، عادةً علينا المعنى^[219] ولأول وهلة، فإن هذا التعبير، الذي جرى تصويغه في الأكادية بمعنى <أرضانوك>، وفي العبرية بلفظة <أريص>، والتي تعنيان، صمم أمور أخرى، (العالم المستقبلي)، يصرح نفسه، كما يبدو، لاسيما أنه يعني في الفلكلور العربي وحتى أيامنا هذه، اجس اجتمع تحت الأرض^[220]، كما هو شائع.

إن أقدم ذكر لهذه العبارة يرقى إلى ابن هشام^[221]، ولكن السياق الذي وردت فيه لا يرجع معرى الرحي الأرواحي الذي أعطي لها. والواقع أن الموضوع في نص لاس هشام يتعلق بدليلين اثنين قدمهما النبي محمد على صدق رسالته، الأول: أنه طرح أرضاً، مبرنين، رُكبة المظلي، الرجل الأشد قوة في قريش. والثاني، أنه أمر الشجرة أن تقدم نحوه ثم تعود إلى مكانها. ولشدة دهشة ركابة مما أحس به ورآه، فقد عاد إلى قومه وكان لهم يا أمه عبد مناف، ساحروا بصاحبكم أهل الأرض، فوالله ما رأيت أسحر منه قط^[222]، كما لو أنه يقول هم: إن لديكم أعظم ساحر على سطح الأرض.

غير أنه من الممكن إعطاء هذه العبارة معنى آخر، تمتلكه لفظة (أرض) في المعجم لعربي، ألا وهو (الفضة، والردة والدوار)^[223] و(مس شيطاني، أرض) (المأروص، من أصابه أرض)^[224] ضمن هذه الشروط فإن أهل الأرض يمكنها أن تعني: صفًا من العرافين لمصابين بالنصرع. غير أنه ما من شيء يدل على أن هؤلاء المتنفين للوحي كانوا يمارسون الرحي الأرواحي.

عسى هذا لنحو فإن العلاقة بين عبارة أهل الأرض ولفظة <أوب> بمعنى: العائد، أو. روح ميت استدعاه واستنطقها مستحضر أرواح^[225] لا ترتكز، في رأينا، على أي دليل جدي. أما بخصوص اللفظة السريانية رُكوري^[226]، التي هي في البيشيطو (الترجمة السريانية للعهد القديم) [المسبطة، البسطة، رم]، تعني: أوب (سفر اللاويين 20: 27) فهي تطبق على نحو خاص على محصري الجبل <روكوري> وعلى السحرة (روكوري). ومن هنا، فمن الممكن أن تكون <روكوري> قد استخدمت بمعنى استدعاء لأرواح. والجذر العربي المطابق <رك> ليس له معنى مشابه، في حين أن <ذك> رك مطابق لجذر السرياني <دعرك>، ومعناه: الانبها! إلى الله من خلال الصلاة^[227]. بالمقابل، فإن بكلمة الأكادية <زكاروك>^[228] والمعربة <ركرك> معنى: انتبه، ذكر الاسم الإلهي، نصرع. (إلخ) تقدمان العاصر القاعدية لاستخدام مشتقات الجذر السرياني <رك>، بوصفه لفظاً يدل على البحر.

وهكذا فقد وصلنا أخيراً إلى صف الأوجية المسلمة عن طريق تفسير سلوك الكائنات الحية أو الجملة. وبسبب التنوع الشديد لهذه الأوجية، والعائنه الأكثر أو الأقل التي يقدمها كل من هذه المطالعات للعب للكونة لهذا الصف، فإن القسم الباقى من هذا العمل سيكون تخصصاً لها. ليس في نيتنا أن نقوم بمجرد كامل هذه المطالعات الكهانة المتعددة جداً في فترات ازدهار الإمبراطوريات الكبرى، التي كان الكهوت والكهانة ركائز ملكها، كما لدى الآشوريين-بابليين، والحثيين، والهنود، والفرس عبر

- أـ أنه بسبب فقر النسبة الاجتماعية في جزيرة العرب والطابع البدائي لحضارتها، فهي لم تعرف من بين هذه الكهانات سوى الأشد بدائية والأكثر تمجيدية، ولم تلق بعض هذه الممارسات الكهانية (العلمية) مثل قراءة خطوط الرمل، اهتماماً واسعاً على الأرض الإسلامية إلا في العصور الوسطى وبفعل تأثيرات أجنبية مختلطة.

2] الطرائق العرفانية في جزيرة العرب القديمة وتطورها إبان الفترة الإسلامية الأولى

بتصور الوحي^[1] كجواب إلهي على سؤال إنساني، يمكن إذن الحصول عليه إما عن طريق الحدس بواسطة أو بفكر واسطة، وذلكم هو الوحي بمصر المعنى، وإما عن طريق الاستدلال بناءً على تأويل بعض الإشارات الاصطلاحية المتعارف عليها، أو لطرفة، وذلكم هو الوحي بالمعنى الأوسع. ولأن الآلهة قليلة الكلام، فإن الإنسان القلق من صحتها ومن صيرورته الخاصة، جعلها تتكلم بطرائق عديدة يمكن تصنيفها لدى العرب في أربع فئات

1] طرائق الاقتراع (الاستقسام بالأولام)

2] طرائق تأويل الأحلام

3] طرائق القراءة

4] القنات (جمع قنات)

وقد حصصنا لكل من هذه المجموعات فصلاً يضم كل ما عرفته جزيرة العرب القديمة والعنرة الإسلامية الأولى عن هذه الطرائق. وذلك في الطاق الذي احتضنت فيه مصادرنا بذكرها وأعادتها بأمانة، إنشاج روحها وبسبها.

1/2 | الطرائق الاقتراعية

1/1/2 | الموضوع

إن التكهن عن طريق الاقتراع^[1]، مثلما يشير الاسم إلى ذلك، يضمن الطرائق الكهانية كتابة المبية على سحب القرعة. أما الموضوعات المستخدمة لخلق الإشارات التي يحتمل أن تقدم مادة الجواب عن سؤال محدد، بالاستناد إلى اصطلاح قائم متعارف عليه، أو إلى تقليد جرى بقراره، أو إلى اعتقاد عام، فمن الممكن أن تكون إشارات من أصل إنساني أو حيواني أو مادي. ونمارس معاهيم (غير المتوقعة) و(غير المألوف) في هذه الإشارات دوراً رئيساً، كما أن الصدفة الخاترة، ولكن غير القابلة للسيطرة، تغلب عليها.

ينقسم لتكهن بالاقتراع، الممارس على نطاق كوني شامل، إلى طرائق بقدر ما هنالك من موضوعات تستخدم لتحقيقه. وقد حرمت العصور القديمة اليونانية - الرومانية العديد من هذه الطرائق، مثل الاقتراع برمي الكعاب، والاقتراع برمي الرء، وانطرق بالحصى أو الاقتراع بالحصى والخوب، وفحص الأصابع، والاقتراع برمي الحوامات ذات الحجارة لمبسه، والاقتراع برمي حبات العول السوداء أو البيضاء^[2] . . . إلخ.

2/1/2 | امتداد الاقتراع إلى الكهانة الحديثة

ب. ممداد الطرائق الاقتراعية إلى الكهانة الحديثة، والذي حدث في حقبة موعنه في انقادم، قد نعم عما يلعب باليونانية: جواب الوحي. والواقع أن (اسلهم الوحي) باليونانية (استشاره وحي، النطق بوحى، التنبؤ) كانت تعني في البدء حرر العبدان أو العظام) ويعال عن نية دلمي لها «كانت تستلهم أوحتها على عرار سحب العره»^[3]

كذلك فربما صدر «حق من م» لدى الساميين، الذي يعبر عن فكرة (التقسيم إلى حصص، القسمة) قد ولّد «تقسيم» العنصرية أي: اللجوء إلى الوحي السهامي (حرقيا 21 26)، أو سهم الوحي (حرقيا 1: 27)، أو الكهانة على نحو عام (العدد 23: 23) وولّد، قسم، استقسام¹⁴⁴، التي تعني بالعربية: الاقتراع عن طريق السهام، الذي همى عنه الإسلام، بوصفه رمزا للكهانة الوثنية. وولّد أيضا، «قصص» التي تعني بالسريانية الكهانة مجموعها¹⁴⁵.

إن هذا التأكيد الذي سفتاه هنا، يسوع التقارب المتواتر بين (الوحي - الاقتراع)، مع أن الوحي ينتمي إلى الكهانة الحديثة، والاقتراع ينتمي إلى الكهانة الاستدلالية. وقد تبذرت لنا الممارسات الاقتراعية صحن النصوص، وضمن استخدامها الشائع، على أنها ممارسات دينية أساسا، فهل كانت كذلك في الأصل؟.

3/1/2 | الطابع المقدس

بحسب و ر سميث، فإن مجموع المعلومات المستمدة من العبرانيين والعرب والآراميين، تظهر أن هذه الطقوس كان لها، في الأصل، طابع مقدس. وكانت مرتبطة بالمعابد ومذابح الأصاحي وبأعياد الألهة، وأصاف سميث: «تبدو هذه الطبيعة مقبّعة لأن لديها إشارات على معظم المنهجيات فقط في شكل متحلل، لكن من الصعب إثبات أن تراكم الخصوصية كان عرضيا»¹⁴⁶.

إن لإدانة القرآنية للاستقسام¹⁴⁷، تؤكد الطابع الديني لهذا الطقس الذي كان يمارس بالقرب من بعض الألهة، مثل هبل وذو الخلفة. وثمة تأكيد، ليس أقل أهمية أعطي لهذا الطابع المقدس، عبر لجوء النبي ذاته إلى القرعة بعبارة اقتسام غنائم عرواته¹⁴⁸. وإنه كان إذا أراد سقرا أفرع بين سناقه، فأبهرن عرج سهمها، عرجت معه¹⁴⁹.

نستخلص من وجود فئتين من الممارسات الاقتراعية عند العرب، الأولى ذات طابع وحي، والثانية مقدس، والأخرى ذات طابع عرضي، والثالثة ديني. وفحص الألفاظ الدالة على العنتيين كليهما يؤكد ذلك.

4/1/2 | الاستقسام بالأزلام والضرب بالقنحاح

ثمة تمايز، يبدو جليا، في الواقع، بين التعبير القرآني «الاستقسام بالأزلام»، والتعبير الوارد من حرج القرآن (الضرب بالقنحاح)، وذلك لأن مؤلفي المعاجم يستعملون لأول

للاقتراع بسهم، مثلما كان ممارسة داخل للعابد العربية^[10]، ويتعللون الثاني بكون أنواع الاقتراع الأخرى^[11].

ومع أن العُدح والرَّم، تعيان، معجميًا، للعي ذقه، أي: السهم قبل أن يرمى ويصل^[12]، فإن الجمع (أرلام) لا يستخدم إلا ليدل على الاقتراع بالسهم، في حين أن القنّاح تشير إلى مجموع السهام المتهتر، والتي ينظر إليها واحدًا واحدًا، سواء في الاقتراع بسهم، أو في أنواع الاقتراع الأخرى كقاعة. وأقْدَح وأقْداح تدل على نحو أكثر خصوصية على سهام القمار المسمى بالميسر^[13].

تحدث حتى الآن عن (الاقتراع بالسهم) لأن قذاح وأرلام، ومع أنهما ليسا سوى سهام غير مكتملة التصنع، فإنهما يعدان أسلحة للبل أو للرمي. . . غير أنه حتى صرّ هذه التعريفات التي يقدمها مؤلفو المعاجم، من المناسب أن يرى في هذه السهام عيدانًا لا أكثر، وأن نتحدث بالأحرى عن الاقتراع عن طريق العصي أو العيدان. وكان ذلك يعني بالفعل عيدانًا تُهز داخل قراب^[14]، أو داخل جمعة^[15]، وليس سهامًا مطنقة من القوس. والحالتان الوحيدتان للاقتراع الحقيقي عن طريق السهام اللتان يعرفهما في الأدب العربي، تخص إحداهما الفرس^[16]، والأخرى الحرايين^[17].

ولكنني نتحاشى مع ذلك كل التباس بين (عود صغير) كما عليه الحالة هنا والمسمى في اليونانية (عود) و(عصا)، وعلى الأخص (عصى سحرية)، وقضيب، سيكون علينا نتحدث عن الاقتراع بالعصى لأن هذه الكلمة التي تنم بمساعدة عصي أو قضبان، كان يمارسها العربانيون، على ما يبدو، إذ قال عنها النبي يوشع «شعي يستشير عوده»، وعصاه «ماكر» فينبه بالتفضيل «بأجيد»^[18].

علاوة على ذلك، فإن الاقتراع بالعصى يشمل عصا الساحر، وعصا الباحث عن الماحم، والباحث عن الكور، وهي طرائق تنتمي إلى العلوم الخرافية.

ومن بين طرائق الاقتراعية، كان العرب القدماء يعرفون، على نحو خاص، الاقتراع بسهم، أو على نحو أكثر دقة، الاقتراع بالعصى، والاقتراع بطرق الخصى، أو بالخصي والحبوب. إضافة إلى بعض ألعاب القمار، مثل لعبة الميسر ولعبة الكعاب. إن عدم التفرقة وانتكاس بالحروف (الخفر، علم الحروف) وحساب الجُمَّل والرافجة (آلة لقراءة الغال) وسبب هي طرائق كهفية تقوم جميعها على المصادفة، هي صناعات إسلامية مقتنسة من الشعوب التي أحصتها الإسلام. ولأن هذه العلوم كانت غير معروفة في الجامعة وحلال القروس الأولى للهجرة، فإنها تخرج عن إطار موضوعنا، وتستهجن، وحدها، أن يكون موضوعنا يعمل جاد، بسبب عي مادتها، والعدد الكبير للدراسات التي خصصت لها

ويمكن سكتهمي هنا بأن مصوع محتواها يابجأز، محبلين القارئ إلى المصادر الرنسه، وعد
الاقتضاء، بن الدراسات الي كانت هذه العلوم موضوعاً لها

5/1/2 [الاقتراع بالسهم]

بن الاقتراع بالسهم لدى العرب، قلبي لا يمكن بكرال طابعه المقدس^[19]، يظهر في
المصوص التقليدية، بوصفه ممارسة شائعة في حياة البدوي، مثلما في حياة المصري. فقد
كان من الممكن إلغاء أي راع بعصل وحي السهام المقدسة. وكان من المفترض أن
تكون هذه السهام جزءاً من للناع الشعائري الذي كان كهان القبيلة البدوية وصدنة
المعابد^[20] يستولون شأنه. أما القرب الذي كان يحتوي على السهام، فلا بد أنه كان
ملازماً للوث، معلقاً بمحالة إلى الصنم، أو أنه يشكل جزءاً من الثوب الكهوتي، عى
طريقة الأوريم والتوميم لدى العبرانيين الرحل، والذين كانا مندبحين بالآهود في مراحل
تصوره كثافة^[21].

إن ألبه الاقتراع بالسهم هي دلالة لكل الطرائق الاقتراعية. وحسب وصف معتدل
ل(ج فمريه)، فهي: «تتكون من الاعتماد على الصدفة الظاهرة في الكشف عن إرادة الإله
أو فكره. عبر أن جواب الإله يمكن أن يحصل عليه بطريقتين اثنتين. في المقام الأول،
يصرح السؤال بطريقة مبسطة، ويجب الإله نعم أو لا. ومن خلال إسقاط متعاقب يتم
الوصول مثلاً إلى تعيين أحد الجناة ضمن حشد من الناس. على هذا النحو، اكتشف
شؤول أن أبه جوماتان قد انتهك المحرمات (صموئيل الثاني 14: 37-39)، غير أن من
الممكن أيضاً تشكيل مجموع من الإشارات الرمزية يتطابق كل منها مع مجموعة من
الأفكار (الحنة، المراق، الحرب. إلخ) حيث يمكن لساتر الاحتمالات الممكنة أن تظهر
طريقة أكثر أو أقل عموضاً من خلال رمز واحد أو من خلال العديد من هذه الرموز.

وهكذا يخسري تشكيل عالم مثالي مصغر، نوع من كون صغير يتطابق لحوادث فيه مع
حوادث العالم الواقعي، وبالتالي تجعل من الممكن التنبؤ بهذه الأحداث أو تخمينها.^[22]

بن تطور الاقتراع بالسهم لدى العرب قد أفضى إلى إعطاء السهام معينات أكثر أو
أقل تحديداً، حيث لا يبقى أي شك في جواب الوحي. فإلى السهام الأولية التي كتب
عليها (نعم) أو (لا)، و(خير) أو (شر)، و(افعل) أو (لا تفعل)، أصبحت سهام أخرى مع
إساراب محده ومفصله، (سافر) أو (لا تسافر)، (تصرف حالاً) أو (انتظر)، (خذ دورك
في المساء)، (هو ذو نسب عريق) أو (ليس ذا نسب عريق)، (سبعي دفع الابه) إلخ

وثمة سهام بيضاء (من دون كتابه) كانت تأخذ عدد الحاجة نعيمات محددة بعد انعاق سريع بين السادن والدين جازوا يستثمرونه^[23].

هذا الميصر من التعميمات فلعلطة إلى السهام المقدسة التي كانت تمر أمام هُـل في مكة، يتألف من ساقصاً شديداً مع اعتدال الوحي الاقتراعي لدي الخلفة الذي لم يكن يعرف سوى (الأمير) و(الهي) و(الانتظار)^[24]. وهذا يتفسر من خلال واقع أن وحي نبالة الذي حجب وحي مكة كانت مشورته تقل أكثر فأكثر^[25].

ورداً كما تملك مزيفاً من التفاصيل عن طرائق الاقتراع بالسهام عند العرب، فذلك لأنه ورد في السيرة الهيدة لجد الرسول، عبد المطلب، الذي لحاً مرات عدة، خلال حصوماته مع القرشيين إلى القرار الذي قضى به الوحي الاقتراعي، في البداية بحاسبة النقي انقيسة التي اكتشفها حين كان يرفع الركام عن بحر زمزم، والتي نازعه القرشيون على مكبتها^[26] ولحاً، من ثم، موزن إلى هذا الوحي الاقتراعي بحاسبة ندر كان قد بذره بانتصحية بواحد من أولاده، إن بلغ عددهم عشرة وكان عبد الله، والد الرسول القادم، هو من عينته السهام للتصحية به، كما أن السهام دائماً التي استشيرت في هذا الموضوع، بأه عسى رأي الكاهنة، هي التي حددت عدد الوق لافتدائه^[27].

عن هـ بالتأكيد إزاء الأسطورة المزدوجة المشوفاة من القصة التوراتية، التي تدور حول تنصحية بإسحق، والتي تعرى عائلاً إلى إسماعيل. والواقع أن ذكرى إبراهيم كانت تقوم فوق الإسلام الوليد الذي لم يكن يكف عن الانتساب إلى توحيد هـ النبي. وكان كتاب السيرة، بسبب ذلك، وتحاولاً منهم مع توق عميق وراسخ لدى النبي، يسعون بكل السبل إلى عقد روابط مسب روحية ورمزية بين المسلم الأول إبراهيم، ومحدد الإسلام إبراهيمي محمد.

يقدم ما ابن إسحق هذه التفاصيل عن الاقتراع بالألرام، تفسيراً لثلاث الأسطورة. أما إلى أي حد كانت هذه التفاصيل مطابقة للواقع ومشورة من أمواء المحيط، فمن الصعب إعطاء الرأي في ذلك. غير أنها تبدو مدرجة ضمن خطط التطور الطبيعي لدي سلسلكه ممارسة الاقتراع بالسهام تلك في أي وسط آخر، لاسيما أن وجودها، بوصفها كذلك، في رسط حرية العرب، لا يتجابه الشك. ثمة نصوص أخرى أقل شهرة تحت هذا المل الذي كان لدى العرب إلى استشارة سهام القرعة، وهاكم بعض الأمثلة:

سببت حرب الفجار حوالي عام (990 م) بعد أن قتل الكندي البراص بن قيس عسرة الوخال من بني هوازن الذي كان قد بسط حمايته على شحة من العطور، نخس النعمان، موجهة نحو سوق عكاظ، ولكن قبل أن يقتله استشار سهامه^[28]

في يوم شعب (جيلة) أقسم بو عمر فيما بينهم الأرض التي تحمل الاسم ذاته، من خلال الشهام والاقتراع^[329].

قدم أبو حرب بن حويلد بن عمر بقابلة النبي الذي أجمعه آيات من القرآن ثم دعه إلى الإسلام، فاجابه أبو حرب أقسم أنك لقيت الله أو لقيت أحداً كان قد استغفر. وأنت تقول كلاماً ليس لنا أن نقلده. ولكنني سوف أطرب بقناحي^[330] لأعتر بين ما تدعوني إليه ودعي الذي أدين به. ثم هز قداسه فخرج قدح الكفر ثلاث مرات. فقال للنبي حينئذ: إن هذا القدح لا يؤيد إلا ما رأته عينك^[331]

طمس مع سرافقة عكافة المنة بعمر النبي وعد بها القريشون من سيعود إلى مكة بمحمد المهرب إلى المنية، فاستشار سرافقة قداسه، فخرج له القدح غير المرغوب ثلاث مرات، والذي كان عليه (لن يصيبه أذى)^[332].

وقد أصبحت استشارة القدح صورة شعرية شائعة. فقد مدح الخطيبه نبا موسى الأشعري بعد أن ولاه عمر بن الخطاب ولاية الكوفة قائلاً:

لا يرجس الطير إن مرّت به سنجاً

ولا يلمس على قدح لأزلام^[333]

وبعد الشاعر وهيب قدح الاستقسام كاذبة:

أجارتنا إن القدح كسواذب

وأكثر أسباب النجاح مع النبي^[334]

والشاعر أبو العتاهية يقارن فعل المنية بين البشر بإحالة الأقداح:

إن المنون غشوها ورواحها

في النحاس دالمة تجبل قداسها^[335]

إذا حرص التراث الإسلامي على حفظ وتضخيم للمطبوعات الخاصة بالاستقسام، فلم ذلك لم يكن فقط، من أجل إعناء تفسير آيتين قرآنيين تساؤلان الاستقسام، بل وبسبب المسألة أيضاً إلى مثل هذه الممارسة التي كانت تمتنع برصيد شعبي. وقد خصص هشام الكسبي (توفي عام 819 م / 204 هـ) دراسة وافية لذلك ذكرها مؤلف كتاب <المهرسب>^[336]. وكتب ابن قتيبة (توفي عام 844-9 م / 270-6 هـ) كتاب المير والقدح^[337]، وكتب ابن إسحق (توفي عام 767-8 م / 150 هـ) وابن هشام (توفي عام 834 م / 218 هـ) بمصايل دخلت في الحوادث التاريخية وفي الموسوعات، على نحو أكثر أو أقل تبايناً، بدءاً بمحمد بن حسب البغدادي (توفي عام 860 م / 245 هـ) في كتابه مختار^[338]، الذي اعتمد عليه ابن قتيبة وياقوت الحموي (توفي عام 229 م / 626 هـ) واستهزاء بأبي العباس المويري (توفي عام 1332 م / 732 هـ) الذي أعاد الأبيشيبي (توفي عام 1446 م / 850 هـ) تأليف أعماله.

وقد أعبر المستشرقون هذه الممارسة اهتماماً مذكوراً، وذلك بسبب التفصلات العديدة والواحة التي احتفظ بها الأدب التقليدي، من جهة، وبسبب التشابه الذي أظهرته مع الممارسات الاقتراعية المعروفة لدى شعوب أخرى^[39]، من جهة أخرى

6/1/2 [الاقتراع برمي الحصى]

إن الاقتراع برمي الحصى في أحد وجهيه المعروفين لدى العرب، كان معروفاً أيضاً. وبواقع أن رمي الحصى (رمي الحمار) في منى كان يُصنّف، بين وقت وآخر، بوصفه أثرٌ من آثار عبادة الأصنام^[40]، وكقطعة لتعظيم الآلهة الحارسة على عرار معبد "هرمس" أو تلة "هرمس"^[41]، وكرمز لطرد الأرواح الشريرة، أو كنوع من التعزيم بالمعنى الذي حددته التراث الإسلامي لشعيرة منى^[42]. وكإشارة إلى توجيه اللعنات على بعض قبور الناس ذوي الذكري المشؤومة^[43] وأحياناً كعمل استهداف للأذى تولّد، في النتيجة من كراهية البدو للحضر^[44].

لا يبدو أن هذا الطقس قد اتخذ طابعاً كهانياً، فبالانطلاق من المعنى الأساس للحجر (حج م ركة)، يبدو أنه لم يكن في الأصل سوى حركة تعني الاندماج في جماعة والذي يتم بطريقة التصويت. ذلك لأن هذا الحجر يعني أساساً الوحدة الداخلية لكافة أفراد ولكل أعضاء قبيلة أو تجمع قبلي كبير^[45]. والمعنى الثابري الذي تعبر عنه كلمة حجرة، اسم الواحدة من حمار، أي: (كومة الحصى)، يجسد حركة التوحيد هذه التي كانت القبيلة تجدها دورياً أو بالمصادفة، وذلك برمي حصاة فوق نقطة محددة قريبة من مكان مقدس، أو في وسط مصرب للعيام، يقوم بها أعضاء القبيلة كافة، أو زعماء العشائر التي تؤلفها. وهي ترمز بهذا الحو، إلى الوحدة التي لا تنقسم عراها للقبيلة، وإلى اجتماعها حول قرار مبرم. إن التوقف في منى، الذي كان يختم الطواف المقدس في الحج قبل الدخول إلى المدينة المقدسة، كان منسجماً مع تجديد عقد الاتحاد بين العشائر والقبائل والحاصل أن الغاية الأساس للحج المكّي كانت توفير نقطة تجمع من أجل مُ شعث سائر القبائل العربية، باستثناء كل أحبي غريب، وذلك لمصالح حد للمعاب الداخلية بين القبائل، وللتنال حول القيام بعمل مشترك، يرمي إلى الوقوف دوماً في مواجهة كل تدخل أحبي في شؤون هذا المركز المقدس في جزيرة العرب الذي لا يحور انتهاز حرمة

يسم رمي الحمار، كما هو ممارس في أيامنا، خلال فريضة الحج بالطريقة الدلية في يوم (10) ذو الحجة، وهو يوم تغلب الأصاحي (يوم البحر) في منى، يرمي الحجاج سبع حصوات باتجاه حمرة العقبة أو الجمرة الكبرى، ثم يرمي السبعات الثلاثة الأخيرة مما هو قادم من مزدلفة. ولهذا الفعل تكمل مدة إحرامه باستثناء العلاقات الجنسية وفي الأيام الثلاثة لأحجرة المسماة: أيام التشريق، يرمي الحجاج، بعد معيب الشمس، ثلاث مرات سبع حصوات، بمعدل مرة واحدة كل يوم، في مقابل السبعات الثلاث التي تعاقبت خلال المسير باتجاه مكة، على الجمرة الأولى في البداية، ثم على الجمرة التي في الوسط، وأخيراً على جرة العقبة^[46]. وهكذا يبلغ عدد الحصوات التي يرميها الحجاج سبعين حصاة، وتكون الحصاة بحجم فولة، والحجاج يلتقطون هذه الحصوات من سهل مزدلفة^[47].

نرى، ما لأهمية الرمزية الحقيقية لهذا الطقس المكرر ثلاث مرات ثلاثية، وعشر مرات سباعية؟ ثمة معطى تاريخي يبدو أنه يقدم لنا المفتاح لفهم ذلك من خلال توجيهنا إلى المعنى الاشتقاقي لكلمة حمرة. لقد أطلق اسم جمرات العرب على جدوع قبلية ثلاثة ذات شأن، هي بنو ضبة بن ربيعة بن طابخة بن إلياس بن مضر^[48]، وبنو الحارث بن كعب^[49]، وبنو نعيم بن عامر^[50]. ولكن الضبطين الأولى والثانية نوقفنا عن الانتماء إلى هذه المجموعة كي نعقد أحلافاً مع غيرها من القبائل، الأولى مع الرباب^[51]، والثانية مع مدحج^[52]. واحتفظ بنو النضير بتلك التسمية (الجمرة) لأنهم لم يعتقدوا أي حلف آخر^[53].

ومع أنه يظل من المتعارف بإصاح الأهمية المحددة للرقم (3 و7)، اللذين يحيل إنيما الحماسا بشيران إلى عادة كوكبية^[54]، يظل من الثابت، مع ذلك، وجود فكرة التحالف التي يتضمنها نمط جمرة. ويجمع عن ذلك أن رمي الحجارة في منى كان في الأصل تنقلاً من طقوس التحالف، وتكريساً احتمالياً في مطلق الحج لاتحاد قبائلي ساري المفعول^[55].

تسري، هل كان هذا الطقس يُمارس دائماً على عرار ما استقر عليه في الإسلام؟ ثمة رواية تحمل اسم ابن إسحق تشير فيما الشك بذلك. تقول الرواية باختصار، إن عامر بن لحى صب سبعة أصنام في منى، الأولى على القعدة الصعيرة (عريس) التي تهص على الطريق بين المسجد والجمرة الأولى، والثاني فوق تلك الجمرة، والثالث فوق المدعى^[56]، والرابع فوق جمرة الوسط، والخامس على حافة الوادي، والسادس فوق حمرة الكبرى^[57]. وكان يورع بها حصى الجمار التي يبلغ عددها واحداً وعشرين حصاة، إذ كان يرمي ثلاثة منها على كل صنم مخافاً إياه: «أنت أكبر من كذا»، مسمياً الصنم الذي يسبقه^[58].

إن ما يعطي قمة معينة لهذه الرواية أنه، إلى جانب طقس التحالف الذي يرمز إليه رمي الحصى، حسب رأينا، أصيغت الأوتان السبعة للصوبة التي كان العرب، زمن هردوت، يقسمون أيمانهم الاحتمالية أمامها^[59].

وبناء على ذلك، فمن غير الممكن أن يكون موضوع الجمار في رمي موضوع افتراء برمى الحصى، لا سيما أن لون الحصى لم يكن داخلًا في الحساب^[60].

لقد كان الفيلسوف اليهودي عبد الله بن ميمون، أول من أعطى لهذه الممارسة معنى كهانئ. يقول بن ميمون: إن طقس رمي الحصى في رمي طقس وثني من دون ريب، مع أن المسلمين يرجعون إلى إبراهيم، وحتى إلى آدم، كما يقول ابن الأثير وابن سعد. لم يمس العرب يعلمون شيئًا عن الظهور المزعوم للشيطان الذي يُظن أنه سبّحت هار. وكانوا يرمون الحصى ببساطة كوسيلة لمعرفة الطالع. كما أنهم كانوا معتادين على رمي سهامهم في ذلك الوادي، وبحسب سقوط هذه السهام كانوا يظنون أيضًا قراراتهم المستقبلية. ويؤمن المسلمون الآن بصورة طبيعية تمامًا، بأن أصل الرمي الوثني للحصى وأصل لكهانة أقرب عهدًا بكثير، وأنهما أصلا شعيرة وضعا إبراهيم في البداية. وهم يريدون أن يروا، على هذا النحو، عبادة الأصنام التي كانت تُمارس في الكعبة على أنها إفساد للتوحيد الإبراهيمي^[61].

ليس من الممكن كذلك أن يكون موضوع رمي الجمار موضوع رغبة في إيقاع الأذى أو خروج على الوضع الجديد الذي أقامته قريش، كما يفترض ف. شوفين^[62] لأن الحاجة كافية، بما فيهم المكبوت وجيرانهم، كانوا يشاركون في هذه الشعيرة التي يقودها (قائد للسمي) من أسماء الصُّمّة، وهم فرع من مصر كانوا يقومون بخدمة لكعبة، ويشرفون على طقوس الحج، وذلك قبل الإصلاح الذي تم على يد قصي، ثم بعد نقضه عهدهم على يد آل صعوان من بني سعد بن زيد مناة بن ثيمم^[63]. من المعلوم أن الفرنسيين كانوا يمتنعون عن الذهاب إلى عرصات مع الاحتجاج الآخرين، غير أنه ما من شيء يشير إلى أنهم هم أنفسهم أو الذين سبقوهم في مكة قد امتنعوا عن رمي الحصى في رمي فكيف كانوا سيقومون بهذا العمل إذا كان موجهاً ضدهم؟ من جهة أخرى، فبدد التفكير في امتلاك للمكيين الأرض المقدسة، أو حتى فرص تقاضهم عليها كان أمرًا بعيدًا عن تصور المكيين الذين كانوا منذ تأسيس العهد المقدس، قبل زمن بعيد، يبدلون ما في وسعهم لجعل سائر العرب يجتمعون في حاضرتهم حيث كان الحرم فيها يتمتع بحرمه وتعظيم أجمع عليه سائر العرب، سواء أكانوا بدوًا أم حضراء.

مس يؤكد أن رمي الحصى في مي بدا لنا في شكل معدل ومنفل بعض شعائره لاحقة، بعد ما كان يفقد شيئاً فشيئاً معناه الأصلي. وباختزال هذا الطقس إلى معبره الأسس بساطة كان لابد له من أن تتطابق، على نحو جوهرى، مع العصر الذي جرى وضعه لنا في سر التكوين (35: 45-47) والمتعلق بالتحالف الذي عمده يعقوب مع خاله لئلا يسيب شعور لا يان بالحق، بعد أن علم أن يعقوب رحل مع نسائه وأمواله نحو أرض آباله، فقد لاحقه وأدركه فوق جبل جلعاد. وبما أن الإله قد أمره في انذاره بأن «لا يفلح شيئاً ليعقوب، لا خيراً ولا شرّاً»، فقد عرض عليه الاقتراح التالي «هلم الآن إدد وسعد حنناً أنا وأنت، وليكن هناك شاهد <عاد> بيني وبينك» (7: 44-46).

هكذا نصب يعقوب حجراً <مصابه> وطلب من إخوته أن يتقطوا حجارة <آبالهم> «فانقطوا الحجارة وجعلوا منها كومة (عال) وأكلوا هناك فوق الكومة . . . [وقال لآبال] . . . هذه الكومة من الحجارة شاهد بيني وبينك اليوم . . . ويكن يهوه رفيقاً بيننا وأنت، حينما سنفترق عن بعضنا، وإذا ما أسأت معاملة بنائى، وإذا تروحت نساء أخريات إلى جانب بنائى، فإن من سيكون بيننا ليس إنساناً من البشر، حذر من ذلك، بل سيكون الإله شاهداً بيني وبينك»^[64]. ثم «قدم يعقوب قرباناً على الجبل ودعا إخوته إلى الطعام، فأكلوا، وقصوا ليلتهم فوق الجبل» (7: 54).

إن أوجه التماثل بين هذا الطقس وبين طقس مى لافتة للنظر، فهناك الجمع بين الحجر المنصب وكومة الحجارة، والأصحيات والطعام، والإقامة أثناء الليل على الجبل. كل هذا يحمل على الاعتقاد بأن الروح والمادة في الطقس هما من التماثل، حيث يكفى أن تقرب لفظة <عاد> العبرية، (شاهد التحالف) والتي تعني الكومة، و«عده» التي تعني: اتجمع القلي والشمى، كمي بغير على المعنى الأساس للحجرة^[65].

7/1/2 | الاقتراح بطرق الحصى

دا لم يكس لطقس مى أي علاقة بالكهانة، فإن الوجه الثاني لرمي الحصى والذي عرفه العرب، كان على علاقة بما على نحو جوهرى. والمقصود هنا ما كان يسمى العرب الطرق بالحصى، أو رمي الحصى.

شمس (الطرق)^[66] عمومًا، ثلاث طرائق كهانية كان لها طابع اقتراعي، تتكون من رمي الحصى، على الأرض (الطرق بالحصى)، ورسم خطوط على الرمل (الخط بالرمل)، وخط الفطس مع الصوف^[67]. وبخصوص الطريقة الأخيرة، فمن تعهل كل شيء

رستاء وجودها. أما ما يتعلق بالطريقتين الآخرين والثين صدرت، حدها عن الأخرى، فإن المعلومات التي تملكها عنهما تتيح لنا، على الأكثر، معرفة ألتهماء من دون أن نمك، مع ذلك، من الوصول إلى السر الذي أحاطه بهما الكاهن الممارس لهما.

بمعرض، في البدء، أن يكون الطرق بالحصى مكوناً من رمي حصيات، ومرافقة سقوطها. ولكن لم يثر على أي يبه واضحة تؤيد هذه الكيفية. ثمة كيفية أخرى، جرى تعريبها بإيجز، مع ذلك، في مصدر حديث، تتكون من استخلاص حواب عى سؤال بطرحة الشخص الذي يستشر الحصيات المرمية بعضها فوق بعض^[68] وهاتان الطريقتان المختلفتان ولشائقتان، كما يبدو^[69]، في آن معاً، أفصحنا المجال لطريقة ثالثة أكثر فية لأنها أشد وضوحاً، تقريباً، وبالتالي فإنها أرفى في نظر المشاور، ألا وهي صرب الخطوط في الرمل.

8/1/2 [الاقتراع بخطوط الرمل]

إن هذه طريقة، التي يعتبرها دوتيه تعديناً للطرق بالحصى^[70]، قد وصفها ابن الأعرابي^[71] بهذه الكلمات: «يجلس الحاري وله علام معه، فيحمله يحط بخطوطاً على اسرمل أو التراب الناعم، فيخطها العلام، بخفة وعجلة، حيث يتعذر عليها. ثم يحجو، بطلب من سيده، خطين خطين وهو يقول: ابني عيان، أسرعاً البيان^[72]، فإن بقي من الخطوط خطان، فهما علامة النجاح وقضاء الحاجة، وإن بقي منها أحد فهو علامة الحيلة والتعاسة»^[73].

بين هذا الوصف أن الخط تحرر بسرعة من الطرق، وتعريف أبو ريد الأنصاري (توفي عام 830 م/ 215 هـ، عن عمر يناهز لثمة سنة تقريباً)، هذا الأخير يمكن أن يكشف عن مرحلة وسيطة بين الطريقتين، (الطرق، يقول أبو ريد، أن يحط الرجل في الأرض بإصبعين، ثم بإصبع، ثم يقول: ابني عيان أسرعاً البيان)^[74].

لا تتيح لنا المعاجم أن نخلل بوصف الانتقال من الطرق بالحصى إلى الخط بالرمل. وهما حركتان موحدتان في صورة واحدة^[75]، مع أنهما مختلفتان جوهرياً. إلا إن نخلصنا بأن ذلك قد تم بواسطة الحصى ذات العلاقة بالكهانة، والتي تمثلت مزايًا خاصة اكتسبها من الارتباط بالمقدس، حيث الخطوط كانت مرسومة في البداية. غير أن الأسفار من الخط إلى الرمل، أو على نحو أكثر دقة، إلى علم الرمل، وهو مصطلح يعي الاقتراع بخط الرمل، يوضح بسهولة ليس من خلال واقع أن هذه الممارسة الكهانة نحدث بالرمل

وأما عنصر المعنى فتمارسه كهانة رملية، ولكنها تحدث على الأخص من خلال لرداف في المعنى بين الرمل والخط، اللذين يعيان كلاهما الدوائر البيضاء أو السوداء التي تزين قوائم الأنفار الوحشية وتطهرها وأفخاذ العزلاء^[76]. من خلال هذا السطور بمكر ساء رابط دلالي بين الطرق بالخصى، والخط، وذلك لأن الطريقة تعني الخط في شيء^[77] وهو ما سيسمح تصور الطرق بالخصى بوصفه رسم مخطوط بواسطة خصى اقتراباً.

لغة تأكيد لذلك بمكر أن يبين المعنى العام الذي يأخذه الطرق حين يدس على الكهانة بوجه عام، وعلى الكهان^[78]، مثلما بمكر أن يبين غراب وصف واف بالعرض لكهنيات الصرق بالخصى ضمن المراجع القديمة.

غير أن طرق والخط، في بداية الإسلام، كانا مترادفين في المعنى، مشما كان كملك الخط وعدم رمل^[79]. فقد روي عن ابن عباس، إن كان ما روي عنه صحيحاً: ذلك علم قسم حجره الناس^[80]، في حين أن الميث يقول، على العكس من ذلك «إن هذا العلم كان يدرس على النجوم وحق يوماً»^[81]، وثمة حديث نوي يسند إلى معاوية بن الحكم السلمي يؤكد وجود مثل هذه الممارسة في الإسلام: قلت يا رسول الله ما رجاء يخطون، فأجابهم الرسول: كان بي من الأنبياء يخط، هم وافق خطه هناك على مثل عنمه^[82]. وحتى القرآن كان يعد الجواب المستند من الخط مقبول، ذلك أن بعض المفسرين في مواقع، يرون تلميحاً لهذه الممارسة الكهانية في عبارة «أثارة من علم»، الواردة في القرآن (4/46)^[83] «قل أرايت ما تدعون من دون الله، أروي ماذا خلقوا من الأرض، أم هم شرك في السماوات، ليتوني بكتاب من قل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين». وهم يفسرونها على النحو التالي: أعطوني دليلاً على أن آلهتكم تخلقوا أي شيء من الأرض، وأنهم شاركوا في خلق السماوات، أليس هذا من قبل المخطوط التي تخطونها في الأرض⁹، فإنكم أهل العرب معشر عيافة ورعير وكهانة^[84].

ربما كان ينبغي البحث هنا عن نقطة بداية للتوسع الهائل للطرائق الرملية في أرض الإسلام. وقد وصف من هـ يبكر ذلك بهذه الكلمات: إن علم الرمل قد انتشر في سائر المشرق وفي إفريقيا العربية والشرقية وفي مصر والهند، حيث إن اسمه لا يزال عربياً، مثلما عند النوروا في نيجيريا^[85].

بـ سمر هذا التوسع في علم الرمل باتخاذ إفريقيا وباجزاء أرضها المنخفضة، قد جرى وصفه من قبل روهيسيه. يقول: كان العلماء العرب الذين جمعوا في جماعات جاسابور ويعداد، للزحريين في القرنين الثامن والتاسع، فترة الثقافة «الإيرانية البرهنة»، ومثلوا في السوقت ذاته، العلوم الفلسفية والفروسطية هم الذين نقلوا علم الرمل إلى

دمشق، وإلى الإسكندرية، وإلى القاهرة. ومن هنا فقد نطعم هذا العلم من جهة في إفريقيا، عبر صعيد مصر، وحتى السودان ودارفور، ومن جهة أخرى عبر الطريق المتوسطي الذي يصل إلى المغرب وإسبانيا حيث كانت الحصار العربية قد بلغت ذروة تألقها^[186] إن هذا الأصل الإسلامي لعلم الرمل الإفرنجي قد شكّل موضوع الأبحاث المعاصرة لـ ب موبوا^[187]، وسيجد القارئ لديه، مثلما لدى دوتيه^[188]، كل التفاصيل التي ترصّي فصوله.

ولأنّ علم الرمل، كعلم إسلامي، يتجلى نطقاً أنشائياً، فحسب تنوّف عبد أوصيه العربية. ويقدر ما كان يتشعّب ويتنوع^[189]، كان السحر والتنجيم يتسربان إليه، إلى حد أن صارب الرمل سمي بالمشجّم، وحقّ من قبل ابن خلدون^[190] الذي وصف، إضافة إلى ذلك، الطرائق الرملية وأخصى مبادئها وميزها من التنجيم، وسنّها لها شرائعها^[191].

إن الشعبية الكبيرة التي حظيت لها هذه الممارسة^[192] كانت وراء عدد كبير من الدراسات التي تدور حول علم الرمل، وكان خليفاً بكل مكتبة جديدة بهذا الاسم أن تحنوي على لأقل كتاباً حولها. ويشهد فبعض المخطوطات الرملية في مختلف المؤلفات الاستشرافية في العالم بأن العلوم الكهانية التي تمتعت بمثل هذا الرخيم من الكتابة هي مادرة بالمقارنة مع ما تمتع به علم الرمل^[193].

ولكن أغرب هذه البحوث المكتوبة بالعربية والتركية والفارسية، مجهول المؤلف، وهي تعكس بالتأكيد تجارب شخصية متعددة، رغب ممارسوها في نسجها بأيديهم ومن أجل تلامذتهم. ثمة كاتبان بنوا أقساماً المرجح الرئيس وأول من وضع قوانين لعلم الرمل: ابن معروف المشجّم، وأبو عبد الله الزماني. أما الأول فقد توفي قبل عام (1265 م / 664 هـ)^[194] وهو مؤلف كتاب «في علم الرمل»، واسع الانتشار للعباءة، ومتعدد العصور^[195] وأما الثاني فبعد المعلم الذي لا يزارع في العلوم الخفية، واشتهر العظيم بالرمل في الإسلام، وقد كتب بحثاً مطولاً حول علم الرمل^[196]، يصلح مرجعاً مختصراً لكس من يرغب في الاطلاع على هذه الممارسة. وعالماً ما جرى التحليق عبه وتنقيحه. وقد ورد اسمه كثيراً جداً ضمن ركام الكتب المجهولة المؤلف حول هذا الموضوع، وهو بشكل، لوحده، مدرجة بكاملها، تُسب إليه^[197].

غير أن هناك أسماء شهيرة أخرى في هذا المجال، ومن المفيد ذكر بعضها:

• الصوفي والمقصود به على الأرجح، أعمال فترة الشباب لثوح بر أي الفتح الصوفي الشافعي المصري، مؤلف العديد من الكتابات التحجيمية، والذي كان لا يزال يعيش في عام (1536 م / 943 هـ)^[198] كتب بحثاً في علم الرمل بعنوان «احتماع الشمع في طريق علم الرمل»^[199]

- * إبراهيم بن شعبان بن مافع الصاهلي: قدم عرضاً مختاراً لهذا العلم، يصم العديد من الملاحظات النظرية حول علوم الرمل وما كتب عنها⁽¹⁰⁰²⁾.
- * أحمد بن علي بن ذميل الخلي، والملقب بالرقال (توفي بعد عام 1653 م / 960 هـ) مؤلف كتاب في التاريخ، يتحدث فيه عن احتلال السلطان سليم الأول مصر⁽¹⁰⁰³⁾. وكتب كتاباً بعنوان «المقالات وحل المشكلات في علم الرمل»، يشتمل على مدخل وثلاثين مقالة⁽¹⁰⁰⁴⁾.
- * وثيشر أحمرو، كشهادة على تعدد أصول المؤلفين، إلى دراسة رمزية طرابلسية لأبي سعيد الطرابلسي تحمل عنوان ثغرات الفوائد عن المراد في السواطى والأكباد⁽¹⁰⁰⁵⁾، ودراسة لأحمد بن عبد السلام الشريف الصقلي التونسي الذي كان يكتب تحت اسم أبو الفارس عبد العزيز الحفصي (عاش بين عامي 1394 و1433 م / 796 و837 هـ) من تونس⁽¹⁰⁰⁶⁾، ومقالة صورية لعبد المنطيف لجل⁽¹⁰⁰⁷⁾ عمر الخليلي⁽¹⁰⁰⁸⁾ بعنوان «كتاب سعادة الأعمال في نطق الأشكال»⁽¹⁰⁰⁷⁾، ومقالة إيرانية محمد معصوم بن محمد أمين الاسترأبادي⁽¹⁰⁰⁹⁾.
- * ثمة مؤلف مجهول في بحريات مكتبة صائب منجر في أنقرة⁽¹⁰¹⁰⁾ يجادل أن علماء معروفين بالورع والسعة الحسنة، ذكر أسماءهم، وبالأخص شيخ الإسلام عز الدين ابن جماعة المقدسي، قد فرغوا أنفسهم لهذا العلم وشاركوا في نقله⁽¹⁰¹¹⁾.

وعليه، فإن علم الرمل الإسلامي، ما أن أطلع في الكشف عن ظن بسيط من التسوية والإباحة في القرآن والحديث حتى وجد أمامه الباب مفتوحاً على مصراعيه. وتمكن عسى هذا النحو من أن يزيح بحراً كاملة المسارسات الاقتراعية الأخرى التي كانت موجودة في جزيرة العرب الوثنية ويحل محلها.

9/1/2 الميسر

من المؤكد أن الاستقسام والطرق بالحصى كان لها طابع مقدس، وكان مرتبطين بالعادة وبالقِيم على الشعائر، ومسكون من المفري قول الشيء ذاته عن الميسر، لو لم يكن طابعه الذهيري، مثلما وصفته لنا المصادر مثل هذا الوصوح. ومع ذلك فإن شجحه في القرآن، مع الاستقسام والأضباب^[111] يدفعنا إلى أن نرى وجود علاقة له بعدة لأصنام. ولكن الميسر حُرِّم لوحده مرتين، مع الخمر (29/2)، (91/3). أما تحريمهما معاً جرى تسويعه على التوالي، يواقع أن فيهما إثماً كبيراً ومنافع للناس في آن معاً ولكن إثمهما أكبر من نفعهما، وأحكما وسيلة بد الشيطان ليوقع العداوة والعصاء بين المؤمنين، ويصنعه عن ذكر الله وعن الصلاة.

هذه الأسباب تسمح بافتراض أن النبي محمدًا، المطلع على ضعف ميل العربي إلى الصلاة، أراد أن يلغي هذه اللفة الجماعية للهية، والتي كانت حليمة أن نسب لعداوة والمصاء^[112] غير أن مثل هذا التصغير لا يمكن أن يكون كافيًا، لأن من الممكن أن تتساعل، وليس من دون سبب، لماذا لم يكن الرسول ليحظر ألعاب تلك الحقبة الوثنية كافة، والتي كانت عديدة^[113]، وكان بإمكانها أن تسبب الأضرار دائمًا؟، ولماذا يكون الميسر والخمر انتهاكًا للشرع الإلهي (إثم)؟

لنحس نطش أن هذا الطابع الإثمي للخمر والميسر لا يمكن أن يتأني إلا من روايتهم مع العبادة الوثنية^[114]. فقد كان من المفترض أن يستلزم الميسر في توزيع لحوم الأضاحي. وكان من الممكن أن يرتبط الخمر بعبادة ديونيسوس عند الأيباط^[115] الذين كان ينتمي إليهم كما يبدو، قصي موحد بطون قريش، ومصمم حاضرة مكة، ومنظم شؤون العبادة فيها^[116].

إضافة إلى هذا الجواب الذي من الجائز أنه كان محجوبًا، إما في زمن النبي، أو حتى بد التقليد من بعده، لا بد أن الخمر والميسر كانا في أصل العديد من الاضطرابات والفجور في ذلك المجتمع الذي اعتنى بفصل التجارة الموسمية الهجرية جدًا، والذي كان يمتلك الكثير من أوقات الفراغ^[117]، متيحًا للأغنياء بأن يحكموا على أسباب النهو بكافة أشكاله، وعلى الملذات، وخاصة على إنفاق المال إسفافًا جنونيًا، والتي أدانها النبي بقسوة^[118].

وإذا لم تؤكد مصادرنا صراحة ممارسة الميسر في توزيع لحوم الأضاحي، فإننا أوجت مع ذلك، بأن الخمر، المشمول بالتحريم ذاته، كان على صلة بالعبادة الوثنية. والواقع أن ثمة رأيًا يسبب إلى اليقيني طلوع بر فيسان (توفي عام 136 هـ / 724 م) يؤكد أن «شرب البند من تمام الحج»^[119]. غير أن الإسلام الأول أبطل هذه الممارسة استجابة مع التشريع القرآني.

تروي قصة المعراج، أن النبي محمدًا لدى وصوله إلى بيت المقدس، وجد فيه ثمام «نهر من الأساء، قد جمعوا له، فصلى بهم، ثم أتى بثلاثة أوان، إماء فيه لبن، وإماء فيه حمير، وإماء فيه ماء، فقال رسول الله: فسمعت قائلاً يقول حين غُرِصت عني إن أخذ الماء عرق وعرقت أمتي، وإن أخذ الخمر عوى وعوت أمتي، وإن أخذ البين هُدي وهُديت أمتي»^[120].

يمكن أن يكون لهذه الصورة المجازية معيان أمان. المعنى الأول، ما قبل إسلامي، يجعل من حبيب رمزًا للرعاة، ومن الخمر رمزًا للزراع، أما الماء فهو رمز مشترك بينهما^[121]

والمعنى الثاني إسلامي، يمثل الديانات الوحيدة الثلاث: ديانة العبرانيين التي يؤدي الماء فيها دورين في آن معاً، دور للمطر (الطوفان) ودور المنعد (اجتبار البحر الأحمر)، ودينه مسيحيين التي يمارس الخمر فيها دوراً معالياً؛ وديانة الإسلام التي عُلِّبَ قيم الدماء من خلال العوده إلى منابع الإبراهيمية الخفية حيث يمثل اللب في رمزيه الأحلام (المطر في الدين) و(لعمري) [122].

وواقع أن التقليد الإسلامي نسب إلى المعتاض الذين كانوا يكرمون عبادة الأصنام ويدعون للعودة إلى الدين الإبراهيمي، الإقلاع عن تناول الخمر، وذلك قبل نزول لوعي القرآني [123] وقد زعموا أن عثمان بن مظعون حرّم الخمر في الجاهلية على نفسه، وكان يقول: لى أشرب شيئاً يسلبني العقل، ويصحك علي من هو أخى مني، ويجعلني أزواج البني من لا أرضاه، وحيثما برئت الآية التي تحرم الخمره قال لمن تلاها عليه: وأسفاه، ومع ذلك فقد كانت بطريق إليها صحيحة دوماً [124].

وهكذا، ومن غير أن نتمكن من إثبات ذلك على نحو قاطع، فإن تحريم الخمر في القرآن، يبدو لنا بأن له علاقة بعبادة الأوثان. وواقع أن هذا التحريم ينشأ في الوقت ذاته المبسر، لدي، بحسب دونه «كان له وللانقسام أصل واحد بالتأكيد» [125]، فذلك يحمل على الظن بأن هذا الأخير كان على علاقة وثيقة بعبادة الأوثان أيضاً، وبسبب من استبعد، مع ذلك، أن لعب المبسر كان يؤدي إلى جلسات سكر، وأن إداثتهما المترتبة ليست سوى مجرد نتيجة لمثل هذا الواقع.

ماذا كانت قوانين وطرائق المير؟ لقد حاول آخرون قبلنا الإجابة عن هذا السؤال. ومن لعبت اثنتي طويلاً عنده [126]، لذلك سركز على إعطائها وصفاً محملاً قدر الإمكان، كى معنى الفارئ من اللجوء إلى كتب قديمة جداً، لم يتوفر بعد بديل عنها.

في كتاب (عرب المصنف) [127] لأبي عبد القاسم بن سلام الهروي (توفي عام 838 م 224 هـ) يرودنا الكاتب، إضافة إلى المعطيات المتعلقة بفقهاء اللغة، ببعض المصطلحات حول كيمياء لمة الخط هذه التي كان الأعراب الذين استوصحهم حوها لا يعرفون إلا القليل عنها [128] ويرأى أبي عمرو (ابن العلاء) الذي يستشهد به المؤلف «فإن الخوان الدميح كان يقسم إلى عشر حصص يتقارون عليها». ولكن يرأى الأصمعي «فقد كانوا يقسمون الديبحة إلى ثمان وعشرين حصّة» [129]، ثم يتقاسمونها بينهم من خلال «قمار» وكان اللاعبون يسمون الأيسار، والذين يشرفون على قسمه اخصص

وهكذا فإن (ميسر) على وزن (مفعِل) من (يسر)، يمكن أن يدل، في آن معاً، على اسم الرمان والملكان، في حين أننا نتوقع أن وزن (مفعِل) يدل على الأداة ما من شيء في الواقع يدل على أنه كان هناك وقت محدد، يفترض أن يجري فيه ذلك اللعب، مع أن الأعداد (3+7) و(28) يمكنها، عند اللزوم، أن تصفى عليه طابعاً تحجيمياً. كذلك مما من شيء يدل على أنه كان هناك أماكن خاصة مخصصة لهذه اللعبة. ولكن معطيات هذه اللعبة، ومعطيات التأثير التقليدي تتحدث بالأحرى عن قراب أو عن قطعة من الجيد كانت تلعب اسهام^[130] (القداح)، وهو ما يعني أن قداح الميسر، مثل قداح الاستقسام، كانت تُهز داخل مربع من القراب الخلدني. وكان الحرصة^[131]، وهو لقب الشخص الذي كان يهر القداح، والمعادل للسادن في الاستقسام، يسحب القداح واحدة واحدة، بيده اليسرى، بعد أن تلم يده اليمنى بقطعة من الخلد أو القماش، بمعها من تعرف القداح عن طريق ملاستها وثمة قطعة قماش بيضاء، تدعى المحول، كانت تبسط فوق يديه، ورفيب كان يقف إلى جانبه، وكان الرقيب يمد له قراب القداح في حين يسير الحرصة وجهه عنه. وبعد أن يأخذ الحرصة القراب، كان يدخل يده اليسرى تحت المحول ويحرك (يسكر) القداح، ثم يخرجها الواحدة بعد الأخرى ويملأها إلى الرقيب^[132].

ولأن حرصة، على الأرجح، كان يحرك القداح ويسحبها بيده اليسرى، فإن لعبة أخذت اسم هذه اليد. كما أن فعل يسر أي: فسّم دريحة إلى حصص، لعب بالميسر^[133]. هو على نحو جلي صيغة صادرة عن ميسر. والواقع أن المعنى الأساس لـ (يسر) هو (الذي يكون سهلاً ميسوراً) أعطى، ولكن بقلب المعنى، إلى اليد اليسرى، وغداً كذلك المرادف بشمال، والقبض المشؤوم ليمين. وعلى هذا النحو فإن للميسر صار ببساطة، وليسب ما (لغة الأعسر) من دون أن يكون ممكناً تفسير الكيميات العصرية خاتته لراثة

أما بخصوص القداح، فقد كانت على نوعين اثنين: سبعة رائية (أصباء) جمع نصيب) وثلاثة أو أربعة بيضاء، وهذا يعني لا رائية ولا بخاسرة، وكل منها كان يحصل اسماً، وعليه فرصات أو حروز كان يُعرف بفصلها.

وقد سمى القداح الرائحة بالأسماء التالية: (المرد) أي: القداح 'الأوحد'، ويحس فرصة واحدة، وهو يربح أو يخسر فرصة واحدة (= 28/1 حصة)، و(الوأم) ويحس فرصتين، ويربح أو يخسر حصتين (= 28/2) و(الرفيب) الذي كان يسمى أيضاً (الصريب)، أي القداح 'للقرب للعب'، أو 'ضارب القرعة'، ويربح أو يخسر ثلاث حصص (= 28/3) و(الحليس) أو (الحليس) أي: القداح 'للكسوف' أو 'المجهر'، أو حتى

‘نقري’^[134]، ويجعل أربع فرصات، ويربح أو يخسر أربع حصص (= 28/4)، و(سفيش) أي: القدح ‘الخميس’ أو ‘المرعوب’^[135]، ويجعل خمس فرصات، ويربح أو يخسر خمس حصص (= 28/5)، و(الصمغ) أي: القدح ‘الطويل والمسطح’، ويسمى أبش، سبيل، أي: القدح ‘المتطاوّل’، ويجعل ست فرصات، ويربح أو يخسر ست حصص (28/6)، و(المعلّس) أي: القدح ‘الأعلى’ أو ‘المتقوّ’^[136]، ويجعل سبع فرصات، ويربح أو يخسر سبع حصص (= 28/7).

أما لقداح البهاء، فلم تكن تحمل فرصات (غفل، أغمال) ويتكوّن دورها من إبطاء اللعب، وجعله أكثر صعوبة^[137]، لإبعاد أي شبهة^[138]. إنّا بوجه الأجمال أشبه ب(مسامر برشم). وفي كل مرة كان يخرج أحدهما، فإنه يُرد فوراً إلى القراب. وهكذا فإن الخطوط تتصاهل أكثر فأكثر مع الخروج للترايد للأشهر المعرّصة.

وبرأي أبي عمرو (ابن العلاء) الذي ذكره أبو عبيد^[139]، فإن تلك القداح كانت ثلاثة: ‘سفيش’، وهو القدح ‘غير المربّيع’^[140]، و‘لبيح’ وهو القدح ‘الناح أو لفائز’^[141]، و‘السوغد أي: ‘الخادم’^[142] أو القدح ‘المنحنيح’^[143]. ويصيف البعض قدحاً رابعاً بعد الأول: ‘الريدي ناح العروس’، أو بعد الثاني ‘التوري’، هو المصّغف^[144] أي: القدح ‘المردوح’^[145].

م يكن عدد اللاعبين يتعدّى سبعة، وحيثما يكونون أقل من ذلك فعليه شراء الحصص المسبقة، كي تتم اللعبة. واللّاعب الذي كان يشتري هذه الحصص يسمى بنميم، أي. ذلك الذي يتمم^[146].

وكانت الحصص تتكوّن على النحو التالي^[147] المعداد (للحروف) المعداد (للقمر) المساقن الخلفيتان، الكتمان، المعداد الأماميان. أما الرأس والأرجل فكانت تذهب إلى الجرار^[148]. وما يتبقى من القطع الرخيصة كان يضاف بالناسب إلى الحصص بعشر^[149]. وكانت أفضل القطع تسمى الأبداء أو البدوء^[150]. أما القطع المزعومة أقل، فكانت المعداد الأماميين لكثرة العروق التي تحتويها.

ومحدث أن عمري اللعب كان يطلب نحر العديد من الحيوانات، من البوق^[151] بوجه عام وبناظر إلى المجموع الكلي للحصص التي كانت تحتلها القداح السبعة، أي: الثعالي و‘لعثريين’. فقد كانت الحصص العشر سرعان ما تستنفد^[152]، في كل المرات التي كانت القدح القوية تخرج من القراب. أما الحصص التي لم يكسبها أحد، فكان يشتريها و‘جهء’ القوم و‘كر ماؤهم، ويورعونها على فقراء القبيلة’^[153]. ومن هنا كان بعض المعمرين يرون مفاعيلهم التي أشار إليها القرائ^[154].

ومع الطابع المخلد للميسر، فقد عُلِّق، ومذوقت مكر جدًا من بحىء الإسلام، نسمية شامله لكل قمار. وقد نسب إلى مجاهد (توفي عام 720 م/ 103 هـ) القول «كل قمار ميسر، وحتى لعب الأولاد بالنوى»^[155]، وحتى الألعاب الفارسية، كاللرد (تريك تراك) والشطرنج، كتب تسمى ميسرًا، «كل ما أُلِّق عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر»^[156].

10/1/2 | الكعاب

نعد لعبة الكعاب من الميسر^[157]. وقد نُسب إلى مجاهد، حول هذا الموضوع قوله: الميسر يشمل كعاب العرب وكعاب الفرس^[158] ولكن هذه الآراء، وأحق يقال، لا تخص إلا قطع السرد المكعبة التي تستخدم حتى اليوم، مثلما يشير إلى ذلك بيت (الموسومة)، أي: المموزة بالقطع، الذي يصفها، وكذلك ثنائيتها^[159]. وقد تحدث طاووس (توفي عام 724 م/ 106 هـ) وعطاء (توفي عام 732 م/ 114 هـ) عن لعبة الكعاب بالقول: كل قمار ميسر، وحتى لعب الأولاد بالكعاب والنوى^[160].

ولكن هل المقصود، بهذه الكعاب تكهّن حقيقي من خلال الكعاب؟ نحن لا نعلم هذا، مع وجود حديث شريف، يمكن أن يستنتج منه ذلك^[161]. كما ومن المؤكد أن العرب كانوا يسيرون بعض عظام الحيوانات خاصة سحرية^[162]. والصرب بالكعاب عند العرب كان خليقًا بأن يشبه ألعاب الكعاب لدى اليونان والرومان، وشعوب أخرى عديده^[163]. فهل كان لهذه اللعبة في الأصل طابع كهاني، مثلما هو الأمر لدى شعب الباتوس في بيجوريا^[164]؟ في الحقيقة لم نستطع أن نستخلص أي إشارة بخصوص هذا الموضوع.

بوجه عام، فإن الطرائق الاقتراعية لدى العرب القدماء قد اقتصرت على الاستقسام بالأرلام وعلى الميسر. ولما كان الشك ملازمًا لدعى الإنسان، فإن الميل إلى استنطاق الأقدار كان فارقًا يعمق في الروح الشعبية وقد استطاع الإسلام أن يستخلص عن الطرائق الوثنية، طرائق أكثر كمالًا وأكثر توافقًا مع ثقافات الشعوب التي فتحها وتمحصر عن هذا الاتجاه، العديد من التطبيقات ذات الطابع الاقتراعي.

11/1/2 | علم القرعة

سأدى دي بده، فإن علم القرعة^[165] هو تكهّن بوساطة حمل لغويته منفصله، يُعثر عليها عن طريق المصادفة أو بالقرعة في كتب ملهمه، على غرار أشعار هوميروس، وهريود، وبيرجيل، وبجاميع الوحي لدى اليونان واللاتين^[166]، وديونان حافظ الشيراري^[167].

ومشوية جلال الدين الرومي لدى العرس والترك، والكتاب المقدس لدى المسيحيين^[168].
والعرس وصحيح البخاري^[169] لدى المسلمين.

إن استخدام الكتاب المقدس لغاية لفتراضية مشتتة بمجلاء في عهد بني أمية إذ يروى عن
أخليفة الوليد بن يزيد (743-744 م / 125-126 هـ) أنه استطلع العالم يوماً من القرآن
عن طريق القرعة، ووقع على هذه الآية: (واستفتحوا وخاب كل جبار عبيد) (15/14)
فمزق المخطوطة، ولم تقص سوى أيام قليلة حتى ضرب عنقه^[170]. أما أبو جعفر المنصور
(توفي عام 775 م، 158 هـ) ثاني الخلفاء العباسيين ومؤسس بغداد، فقد رأى مكتوباً في
صدر البيت الذي برل فيه، في آخر مرحلة من طريقه إلى مكة، إعلان موته الوشيك.
وقد تعاضم فقه حين علم أن هذه الكتابة كانت محتجبة عن عيون أخرى غير عينيه.
فطلب حينئذ من صاحبه أن يقرأ عليه آية من القرآن، ولم يستطع الحاجب أن يحذف
ذاكرته سوى الآية «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» (227/26). فاعتاط
الخليفة، وصفه بقرة، ثم أمر بالرحيل عن ذلك المنزل، نظراً عما كان، ولكنه لم يبت أن
كبا به عرسه، فذُئق ظهره ومات^[171].

إن الحظوة التي منحها هذا الخليفة لقراءة الطالع والتنجيم^[172]، ستكون في أصل هذه
الحكاية عن موته وأياً كانت قيمة هذه الحكايات فإنها تدل على الألف على وجود
لافتراع بالحمل في الإسلام منذ عهد بعيد.

12/1/2] الكتابات حول علم القرعة

إن أقدم المؤرخين الذين سبب إليهم كتاب القرعة، هو جعفر بن أبي طالب^[173]، ابن
عم الرسول، والذي استشهد، بطولته، في الثالثة والثلاثين من عمره، في معركة مؤتة عام
(629 م 8 هـ) ضد البيروطين. وقد سبب إليه رعاية هذا العلم ذلك لأن في قصة
ذبحه، في تلك المعركة، وزد حال مستخرج بطريق القرعة، ليس منه هو، بل من أحد
رفاقه، هو عبد الله بن رواحة الذي استشعر دمو أجله لحظة انطلاقه إلى المعركة، من آية
فرآية حول جهنم «وإن منكم إلا واردها، كان على رملت حملاً مفصلاً»
(71/7) كان قد سمع الرسول يتلوها. ولم يتردد المسلمون الشيعة، مروجو هذا العلم،
من تدفيل هذه القصة لاسيما أن صورة هذا الشهيد العظيم في الإسلام (جعفر بن أبي
طالب)، تطغى على قصص تلك المعركة^[174].

غير أن هذا العلم الشيعي بامتياز، كان له، وعلى نحو ظاهر النافص، راعاً ثانياً، هو
الخليفة الأكثر توراً بين خلفاء بني العباس، للمأمون الذي حكم ما بين عمي (813 م

و 833 م / 198 هـ (218 هـ) وكان لديه ضعف بالتهجيم [175] والخميفة أن هناك مقالين باسمه عن القرعة [176]، ومقالة ثالثة تحت المأمونية، [177]، مسبوقة من الفيلسوف العظيم والمنجم، جمال الدين أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (توفي بعد عام 870 م 266 هـ) الذي كان يعمل في خدمة المأمون والمعتصم، وكان قد كتب مقالات كهانية أخرى [178]. وقد فقد علم القرعة في تلك الكتابات المتأخرة جدًا بسببه لأولية، وعداد صناعه كهانية قائمة على الاضرع بالحروف الهجائية، حيث كانت تعالى الوحيية الخاصة لهذه الحروف تُجمع في مجموع واحد. ومع ذلك، فقد استمر استخراج هذه المعاني من الآيات القرآنية حيث كان التوصل إليها يتم عبر تأويل تعسفي، وبأساليب في غاية لتعقيد، مشتركة في العصر، وعلم الحروف والأسماء، ولعب حساب الحُمل أو الاضرع بالحساب فيها دوراً رئيساً [179].

كانت هناك طرق شتى لتنظيم الحروف، ولكننا لن نستشهد سوى بالطرف التالية:

" في كتاب «القرعة الجوهرية» [180]، تتكون الطريقة من تركيب أربعة صوامت لكلمة جوهر (ج ح و، ج ح هـ، ج ح د، ج ح هـ . . الخ)، وكل مقطع يحتوي على تأويل ثري للتركيب، متبرع بتأويل آخر منظوم شعراً يجري إدخاله بصورة قال الواجر (أي. الشاعر الذي يستخدم بحر الرجز)

" وفي كتاب «قرعة الحروف والمعجم» [181]، جرى تنظيم الحروف وفقاً ل (أجد هوز)، في ثلاثة صفوف الخفية:

ا	ب	ح	د	هـ	و	ز	ح	ص	ي
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص		
ق	ر	ش	ث	ث	خ	ذ	ص	ظ	ع

توضع السبابة فوق حرف من هذه الحروف، ويتم الرجوع إلى المقطع الذي يكون معنى هذا الحرف مفسراً فيه شعرياً [182].

وفي كتاب «قرعة دانيال»، كانت الأعداد المصوغة في جملتين هي المستخدمة في القرعة، ونُظمت بالطريقة التالية.

فرعتُ أنا	واحد	فرعتُ أنت	واحد
فرعتُ أنا	اثنين	فرعتُ أنت	اثنين
فرعتُ أنا	ثلاثة	فرعتُ أنت	ثلاثة
فرعتُ أنا	اثنين	فرعتُ أنت	واحد

لغة شرح يحدد معنى هذه الصيغة، شرح مكرر شعراً، يجري إدخاله عبر: قال لراجر^[183].
وكذلك على اعتقاد المتزايد لهذه الطوائف، نذكر عاوين كتابات حول القرعة. يقول
العالم العظيم أبو الریحان البيروني (توفي عام 1048 م، 400 هـ) أنه قد ترجمها عن
(أصدية؟).

لقرعة المصوّحة بالعواقب

القرعة المثبّنة لاستحياط الضمان

شرح مرامير القرعة المثبّنة^[184]

ومن بين العديد من كتب القرعة التي تم العثور عليها ضمن المخطوطات، فإن بعضها
قد تمّنع، وما يزال يتمتع بشعبية واسعة، ويوجه محاص في شمالي إفريقيا، ومنها على
الأخص، (قرعة الطيور)^[185]، و(قرعة الأسياء)، و(القرعة الميمونة)^[186].

يكمن سبب التوسع الكبير لهذه الممارسة، في واقع أن الاستشارة بواسطة القرعة
مباحة ومشروعة وقد حلت لذلك محل استشارة خدثت محظورة وغير مشروعة، ألا وهي
الاستقسام. ومع ذلك، فإن المؤلفين ليسوا مجمعين على هذه الإباحة والواقع أن بعضهم
استنكر استخدام القرآن لممارسة القرعة بأياته بحسب النعمري^[187]. ومن هؤلاء أبو بكر
محمد بن العربي (توفي عام 1148 م / 543 هـ) في تفسيره المعنون (أحكام القرآن)، وأبو
بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (توفي عام 1126 م أو 1131 م / 520 هـ أو 525 هـ)،
وشهاب الدين أبو العلي القرقي (توفي عام 1285 م / 648 هـ). ووفقاً لمؤلف نفسه
الذي استنكر هذه الممارسة^[188]، فإن الحسلي ابن بطة (توفي عام 997 م / 387 هـ) ثبت
إباحتها^[189]، ثم إن هذه الإباحة تم تسويقها من خلال تفسير شهاب الدين القسطلاني
لصحيح البخاري^[190]

13/1/2 الجفر

إن لأدب الموجود حول علم الجفر هو الأوسع ثراء، والأعمق ماطنة لعباية. وهو
يصم ماصح الكهانة كافة المثنية على الحروف المحفائية، ونحن نقسمه إلى:

* الجفر، بمصر المعنى، والملاحم، أي. التوهمات.

* علم الحروف الذي يحتوي على الطوائف الحروفية المثنية على حروف
لهجاء، وعلى أسماء الله الحسنى، وآيات القرآن، والزهريّة، وهي طريقة
ميكانيكية لاستخراج القائل.

لسا في حاجة إلى أن تدرس هنا بعمق هذه التقنيات الكهاسية الإسلامية المشبعة بأسسحر والسحيم، والتي دخلت فيها بكثافة شديدة، العلوم الطلسمية القائمة على علم الخواص (معرفة الخواص الخفية) وعلم الأوقاف (معرفة الروابط والقرانات الخاصة بالكواكب) وعلم الطلسمات (معرفة الطلاسم). ونحن نحيل القارئ إلى مقالات الجفر وعلم الحروف في الطلسم الجديدة من «انسكلوبيديا الإسلام/ EI» حيث سيجد القارئ عرضاً مفصلاً حول موضوع هذه العلوم. وستقدم هنا ما لم نستطع تقديمه هناك، نظراً للإطار المحدد لتلك المساهمات، والتي لم تكن أكثر من قائمة مختصرة للمصادر الأدبية الرئيسية الموجودة حول هذه المواد

[14/1/2] نظم الكتابة

إن الانطباع الأول الذي نحس به لدى مقارنتنا لهذا الإنتاج، المؤلف من ركام هائل من الحروف المتجاورة، لأعراس يصعب إدراكها، هو القصور الكمي لحروف الطحاء العربي الندية والعشرين عن جعل أصحاب الجفر الفكر عامضاً وعائماً، عن عمد. فقد كان يسود ضمن تلك الأوساط رأي مفاده أن الشعوب القديمة كانت تمتلك أجدية خاصة، ذات إشارات أكبر بكثير ومن خلال تلك اللغة، كان العرافون يعبرون عن دوافعهم. نذكرنا مؤلف «الفهرست» أنه «بين نظم الكتابة لدى الفرس، كان هناك نظام يدعى 'ريش' (قرأ ريش) دبر أي: 'كتابة ذات حروف عديدة' تشتمل على (360) حرفاً، كانت تستخدم لكتابة الفراسة والرجز وخبر الماء وطعن الأذن والإشارات والإيماء والعبرة ولأشياء أخرى مشاعة. ولم يحد ثمة شخص في أيامنا يعرف كتابتها، ولا حتى بين أعقاب الفرس».

من هذه الحاجة إلى التعبير بطريقة يصعب إدراكها من قبل عامة الناس، ولدت بمصرعة من الأقلام، تؤمن نظم الكتابة، ذات طابع رسومي وشاطري، بسبب إلى شعوب وبلى حكماء في العصور القديمة. والمرجع الأساس في هذا الميدان هو كتاب «توق المستهام في معرفة رموز الأقلام» لابن وحشية^[191]، والذي يحد منه مقتضات في مجاميع البحوث والدراسات حول الحروف^[192]

غير أن صعوبة تحقيق هذه الأجدية، واستحالة قراءة هذه النصوص المكتوبة، يمثل هذه الإشارات، من الممارس ذاته، من دون اللجوء إلى توافقات معينة، أدباً إلى أن لا نصيب نظم الكتابة هذه أي نجاح. ونحن لا نكاد نجد أي نماذج لها في تباين الأدب الناصي الخاص

بالحروف والأسماء، والحريص على أن يجعل من المتعذر على أي قارئ عمر مطلع الوصول إلى سر اسم من الأسماء الإلهية.

وقد بدأ الترتيب اللامتناهي للحروف الأبجدية حيث بدأ أكثر سهولة في سعيه، وليس أقل أهمية باطنية غير أنه ما من شيء أكثر إثارة للفضول للمباحث من أن يجد نفسه إزاء محضرة صخمة مكتظة بإشارات مشككة من تجلور حروف هجائية، بترتيب لا متناهٍ يذهب من (ء ء ء ء) حتى (ع غ ع ع) (من ألف إلى عين) [193].

15/1/2] مؤسس الجفر ومصادره

الجفر علم شيعي بامتياز، ومن الطبيعي أن يجد الجفر مؤسسًا له في علي بن أبي طالب. فكل الكتابات التي في هذا الميدان، والتي ليست هي في المحصلة سوى مبالغيات وشروح واقتباس من كتابة واحدة أولية، تنسب نفسها إليه. أما الانتقال المتوثر لهذا العلم من علي، وغير الأئمة الذين تعاقبوا بعده، فيجوز ذكره في رأس تلك الكتابات بالألفاظ التالية: «كتاب الجفر الكبير لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب . . انسى بالجفر الجامع والبور اللامع» ويكتب على النسخة التي جرى نسخها ما مثاله: «هذا الكتاب . . منسوخ عن نسخة قديمة، تعود إلى مكتبة الإمام محمد المهدي الذي ورثها عن أبيه الإمام حسن العلوي، والذي ورثها عن أبيه الإمام محمد الثاني، والذي ورثها عن أبيه انتفي، والذي ورثها عن أبيه موسى الكاظم، والذي ورثها عن أبيه الإمام جعفر الصادق، والذي ورثها عن أبيه محمد الباقر، والذي ورثها عن أبيه ريس العاديين، والذي ورثها عن أبيه الإمام الحسين، والذي ورثها عن أبيه الإمام علي بن أبي طالب . . هذان الكتابان أحدهما قديم [194] والآخر مشتمل على حروف ورموز شتى، على موال كتاب آدم، (الكتاب) على حفر، أي: على رق مصوغ من جلد البعير، والله يعلم السر وأخفى» [195].

بعد علي بن أبي طالب (توفي عام 661 م / 41 هـ) كانت الخلفاء الأكثر أهمية في سلسلة السـ هذه [196]، هي جعفر الصادق (توفي عام 763 م / 148 هـ) الذي كان نموذجًا يحتذى في فكر التنمية الشيعية وإليه تنسب كتابات كهانية من جميع لأصناف (جفر، حروف، فال، احتلاح، نصير . . إلخ). يقدم كتاب «الجفر واخاذه»، وهو الكتاب الذي يزعم نقل مذهب الإمام جعفر الصادق، هذا الإمام بوصفه تالفاً لمراجع ثبات من خارج الإسلام، هم أريوس الرومي [197]، واصاف بن مريخا [198] (الذي

بمستك معرفة صادرة من الكتاب المقدس) وذو القرنين^[199]، وكتابات لقدماء^[200]، وكتاب آدم^[201] (جفر آدم). وهذا الكتاب الأخير المذكور، نموذجاً ومرجعاً، في آن معاً، صنفه ابن النديم «المهرست 316»، بين كتب الطلاسم والتعريم. وهو يحتوي، كما يحررنا من السقم، على أسماء الملائكة التي تؤدي دوراً مهماً في الجفر الإسلامي، مثلها مثل أَسْمَاءَ اللَّهِ الْحُسْنَى. ووفقاً للحاجي خليفة، الذي يستشهد بكتاب «الفوائح المسكبة» لسيطامي، من هذا الكتاب يتناول علم الحروف والمعارف التي تنسج عنه^[202].

إضافة إلى هذه المصادر البيرونية واليهودية والسريانية، يرى للجفر مصدران آخرون جديران بالاهتمام، الأول هو أفلاطون الذي ينسب إليه كتاب «حافية حول الجفر والحروف والطلاسم»^[203] حيث يبدأ الكتاب بكلمة أفلاطون: وجدت في بعض الخزائن ألواحاً حجرية مبنية عليها كتابة عربية لم أعر عليها في كتابات الأعلام، ولا أشك في أنها تشتمل على علم غيبي. ولهذا فإن الكتاب يحمل عنوان، «كتاب ألواح الجواهر» (مخطوطة كوبرولر) أما المصدر الثاني، فهو الهند. ومنها سترجم عطار د بن محمد الحاسب (القرن الثالث الهجري)^[204] مؤلف كتاب «الجواهر والأحجار»، ومن الممكن أن يكون قد ترجم «كتاب الجفر الهندي»^[205]. ومن الهند أيضاً، بحسب الجاحظ^[206]، تعلم أكاسرة الفرس هذا العلم.

يكسر الفرق بين الجفر ذي الإلهام الإسلامي تحديداً، لعلّي من أبي طالب، وجفر جعفر الصادق الذي يُفترض أن يكون مستمداً من كتابات أجنبية، في واقع، أن الأول اقتصر على النبؤات حول مصير الأمم والعائلات المالكة والديانات والأفراد، في حين أن الثاني صب في قناة السحر الأبيض والطلاسم. ومع أن هذا التقسيم مضطجع، بسبب عدم أصالة الكتابات المنسوبة إلى هذين الإمامين، فإنه يمثل، مع ذلك، الخططين الرئيسيين اللذين سلكتهما هذا العلم، منذ بداياته وحتى بلوغه ذروة تطوره.

16/1/2 الملاحم

جاء الاتجاه الأول والأقدم، في الواقع، اسم الملاحم أو الحنكّان. وعبر طابعه الأخروي فقد أغلر عن علوم المهدي. وسبباً، تبعاً لقبومه، بأفلاقيات ستعصف بالأسر المالكة والملايين والأفراد، إلى حين قدومه. وهكذا، وعبر الشعر والشر، بلعة كلاسيكية، وعججات محلة، تشكل أدماً كان يشجعه القادة، وكذلك الخطوة الشعبية التي تمتع بها، ولا سيما في المغرب، حيث استخدمته للصراعات بين السلالات الحاكمة وسينيه من

وسائلها. وقد ألقى ابن خلدون نظره إجمالية على هذه الكتابات حيث أظهرت شكوكه بخصوص أصالتها وصحتها سمو عقله وتجاوز أفكار عصره. فقد ذكره أن لا شيء يسمح بالتحقق من نسبة هذا النوع من الكتابات إلى شخصات شهيرة، عدم الوصف السلي لها: « . بأقوال مسهية، شبيهة بالألغاز، لا يعلم معناها إلا الله، حُشِرَ فيها وصعوبات رمزية، ورموز غريبة وصور لحوانات كاملة ورؤوس مقطوعة، ورسوم بكائنات عجيبة . » [207].

مثل زمس ميكر طعت الكهانة النجمية والأوثانية على الملحمة. وقرئت في قبة السماء مصائر الشعوب والسلالات الحاكمة، والديانات، والأفراد والعنوا العريض التالي لإحدى الملاحم المجهولة المؤلف [208]، يعرض عليها ما تنصمه مثل هذه الكتابات من معانيات: « كتاب الملحمة والعلامات والإشارات المترجمة عن الكتابات السريانية إلى العربية، والطواهر السماوية والأرضية التي تحصل في الصحاري والبحور، والزلالر والكسوفات، وسقوط النجوم، والرعود والبرق، وظهور الأهلة القمرية بالاستناد إلى أملاك أسروج، والمواصف والرياح السوداء، والسحب التي تأخذ ميثاق مختلفة، والمحادثات التي تحدث في البلاد عبر العربية. وفي الأرض العربية، وغيرها، داخل البحر، وفي الجبال. » والمؤلفون والمراجع المذكورة هي، دانيال، وجو الفرين، وبلعام، وأنثرونيكوس، وبظلموس، وهرمس (أو إريس) وغريم الكاتب (إستراس) [209].

أما الكتاب السرياني الذي استخدمه مؤلف هذه المتخات، والمسبب ببساطة، إلى دانيال بأشكال شتى [210]، فهو «كتاب الشئاع»، أو «كتاب العلامات والدلائل» [211] والحدال، فإن هذا الكتاب يحمل اسم الأيام من الهلول ولكن تحت عنوان: «كتاب الدلائل» [212]، ويشتمل على علامات مستخرجة من الفصول، والشهور والأسابيع ولأعياد، بحسب التقويم المسيحية والإسلامية واليهودية والأرمية والقبطية وهو متنوع بمنحمة دانيال [213]، التي نثر عليها في مكان آخر [214]، تحت عنوان: «منحمة دانيال في معرفة السسر والدهور والأزمان»، أو تحت عنوان «السلط الزاهر في علم الأوئل والأواخر»، مع تعريف للعرض المحدد من الكتاب، داخل المقدمة، تصح المنحمة النجمية في تلك الملحمة النبوة القديمة «هذه هي ملحمة البيان . . حول الأحسام السماوية والمحادثات السحبية، والطواهر الكونية، والطعام والفساد، وطريقة رؤية أسباب الوجود، وبعدي الملوك بعضهم على بعض، وبعاقب أحوالهم، وما سيحدث هم . » وقد وردت هذه التعبيرات كلها على لسان كعب الأحبار حين أجاب على سؤال لمعاوية عن المهدي

سرع حد سوع من الملحمة دروته في كتاب عرف تبحاً بالهراً، جرى تأليفه خلال حفنة العثمانية والذي يوجد منه العديد من النسخ المخطوطة والشروح، عنوانه رسالة لشجرة لعماميه في الدولة العثمانية^[215]، المنسوب إلى الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي (توفي عام 1240 م/ 638 هـ) والذي قام بشرحه، بوجه خاص، صدر الدين القوسوي (توفي عام 1263 م/ 672 هـ) وصلاح الدين الصمدي (توفي عام 1363 م/ 764 هـ) وأحمد بن محمد المقرئ (توفي عام 1632 م/ 1041 هـ) ومصطفى بن سهراب، والشهري^[216].

وهذا الكتاب، ذو الأصل العاطفي، على الأرجح، كان من الممكن أن يتكلم، في شكله الأولي، عن المهدي. ولذا فهو يُدرج في سلسلة الكتب ذات الطابع الرؤيوي، كما في المخطوطة (أ 452 نسختي 19/31) في جامعة إسطنبول، والسلسلة على ثلاثة صاوين:

- 11 الشجرة العثمانية، وهي الدائرة الكبرى من ثلاث دوائر
- 12 الدائرة في بيان ظهور القائم من علم الجفر (ورقة 2).
- 13 الرسالة الشريفة الخفية في بيان الرموز المحورية (283-317) كذلك فإن مخطوطة بورصة، أولو جامع (3544) (النسخة 1096 هـ 19,5 × 13,9) تحوي على شرح مجهول المؤلف للشجرة العثمانية (1907-947) منسوب برسالة البرهان في علامات مهدي آخر الأمان (927) لعلي بن حسام الدين المعروف باسم المنفي (توفي عام 1567-169/ 975-77 هـ)

غير أن هذه الرسالة جرى تنقيحها فيما بعد، وتعديلها، في مصر^[218]. ثم في الإمبراطورية العثمانية، تحت اسم ابن عربي، من قبل تلميذه صدر الدين القسوي^[219]، على غط مقابلة الكندي، على الأرجح، بعنوان (رسالة في ملك العرب وكتبه)^[220]، أو «طالع من العرب»، واستخدمت تحت اسم البسطامي وابن عربي في دراسة مجهولة المؤلف عن الجفر، في معنويات مكتبة صائب سحر (1، II، 12، خط مصور 19×14×1).

ب. هـ الباء الأول للبحر القاسمي، لم يصادف، مع ذلك، التطور ذاته الذي صادفه الباء الثاني المسي على نحو أكبر على احواس السحرية والظلمسية للحروف ولأسماء.

17/1/2 الحروف

ثمة مؤلفان اشتهرا في هذا الميدان: كمال الدين أبو سالم محمد بن طنجه (توفي عام 651 هـ/ 1254 م) وعبد الرحمن بن محمد البسطامي (توفي عام 858 هـ/ 1454 م) أما الأول فهو مؤلف «كتاب الجهر الجامع» الذي يرعى أنه يشتمل على أقوال عيسى بن أبي

طاب وأما الثاني فهو شارح ومسوق الكتاب الأول، تحت عنوان، «فتح الحفر الجمع ومصاحح البور بلامع»، أو «الدر المنظم في السر الأعظم» وقد عاص العمل الأول الذي ينتمي، كما يفترض، إلى التيار الأول للحفر في تيار الحفر الثاني، تيار الحروف، وهو ما أوصى عليه مطهرٌ حديث. وقد زينه للمؤلف بلوحات وأمثلة توضيحية. وتحمل مخطوطات كتاب هذا الاسم أو ذاك، أو كليهما معاً، ولكن أيّاً من هذه المخطوطات بقي أركنا رئيسها، لا تمثل، كما يبدو لنا، العمل الأصلي لاس طلحة. ومع ذلك، فإن البساطمي يقول إنه لم يكن هو نفسه في ذلك العمل سوى ناشر.^[222]

ترك البساطمي كتابات شتى عن الحفر مجموعة في خمسة كتبات تختبر على سوءات وملاحم^[223]. غير أن كتابه الأكثر أهمية، بعد موسوعته المعنونة، الفوائح المسكية في الفوائح المسكية^[224]، والتي وضع فيه قائمة إحصائية لثمة من العلوم، تشمل تقنيات الباطنية بينها موقفاً مهماً. هو: «شمس الأفاق في علم الحروف والأرفاق»^[225]. صمم مقدمة طويلة (أيا صوفيا (Aya Sofia (AS), 2807, 1-48)، يذكر المؤلف مصادره لعدد من العنبرية، وتصنيفاً للعلوم. ثم يتفل إلى التحليل المفصل لخواص الحروف المحاثية، واحداً بعد الآخر، موزعة على العناصر الأربعة، إلى حروف هوائية، وحروف نارية، وحروف ترابية، وحروف مائية^[226]. وبالنظر إلى طبيعتها الأسس والجمعية وفيمتها الرقمية، حيث إن المروحة بين حرفين اثنين تشكل الأرفاق، فإن هذه الحروف تتيح بلوغ معارف باطنية يصعب إدراكها عبر أي سبيل آخر، فهي تقوم، على وجه التقريب، مقام الوحي، معجزة أمام عيني الصوفي المدهوشين، أمور الكشف الشافية (الكشاف الحقائق الإلهية) وإدراك الغيب (إدراك الحوادث الخفية) في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

إذا كانت أعمال البساطمي متمية إلى الحفر النبوي والقياسي لعني من طلحة، فإن مدعب حروفه وأرفاقه تدين بأسسها إلى معاصر لهذا الأخير ألا وهو الاختصاصي لعظيم بالعلوم الخفية محيي الدين أبو العباس النبوي (توفي عام 1225 م/ 622 هـ)^[227] الذي نعطي أعماله علم الحفر والحروف الإسلامي كله.

ففي عمله الموسوعي حول العلوم السرية والمعنونة «شمس المعارف ولصائف بحروف»، آخر النبوي ملخصاً لكل ما كان معروفاً في عصره على صعيد الحروف والأسماء والمظالم وتبدو أكثر الكتابات الأخرى، المترجمة تحت هذا العنوان دراسات أحادية الجانب، مبنية، على نحو أكثر أو أقل أمانة، عن عمله العظيم، حيث لم تهمله مئة حتى يعطيه شكلاً هندسياً، فقد وصلت إليها، في الحقيقة، وبأشكال مختلفة، ثلاثة كتب على الأقل،

بعضها أطول من الأخرى. ومسكون من الضروري إجراء دراسة نقدية و فيه لمخطوطات الأكثر قدمًا، وتحليل مفصل لمصوغها، كي تتمكن من تحديد لينة الأصله لعمل، والإضافات والمبالغات التي خضع لها، خلال حياة المؤلف وبعد موته. غير أن مثل هذا المشروع يحتاج نطاق عملنا هذا، فلنكتف بملاحظة أن المخطوطة الأقدم التي طبعنا عليها، والمكتوبة، إذا كانت شارة النسخ أو الناشر في نهاية الكتاب صحيحة، خلال حياة المؤلف، نفسه (في عام 618 هـ) لا تحتوي سوى على (60) ورقة [227]. أما مخطوطة (أيضا مصوغها 2799) والورقة بتعليق جميل، مزين بالرسوم، على نحو واف، والمؤرخة عام (861 هـ) (25,5 x 17) فلا تحتوي سوى (45) ورقة. ولا نضم مجموعة المحتويات دائما سوى من نسخ أخرى ذات حجم متوسط [228]، تحمل الأولى منها على صفحة الغلاف الإشارة التالية «كتاب شمس المعارف، الذي لا نظير له، لأن هذه النسخة ليست هي الموجودة بين أيدي الناس، فهي تحتوي على ملاحظات وإضافات تكسية، سوي» [229]. والتفصيح الكبير لها يتراوح بين (300) و(500) ورقة [230].

تقدم الكتب الأخرى للبوني أيضا تنويحات مهمة على صعيد الحجم، والعنوان، وهي تتعلق بمسائل خاصة، كل ما هو جوهري فيها، مذكور، على نحو عام، في كتاب «شمس المعارف الكبرى»، وهو ما يعني، على الأرجح، إن كان نقدورنا مراجعته نقطة نقطة، أن التوسع في هذا الكتاب يُعزى إلى نشره «الأعمال الصغرى» على غرار فتوحات ابن عربي تقريبًا، ولذكر من بين كتبه، كتاب «الأصول والضوابط» [231]، وهو نوع من مدخل إلى العلوم الخفية، وكتاب «الطائف الإشارات»، «مخطوطة مانيسا» في أسرار الحروف الأولية، «مخطوطة ساراي» في علم الحروف [232]. وكتاب «التعليقة» [233]، وهو كما يبدو، عبارة عن تنقيحات لكتاب «شمس المعارف»، وكتاب «شرح سوافد العائجة لطريقة»، أي: (ت، ح، ج، ر، ش، ظ، ف)، وكتاب «الجلجلونية الكبرى، ومعرفة كوكب السيارة والبروج» [234]، وشمس الأنوار [235] واللمع النورانية [236]، حول «سهم الخلافة»، وكتاب «فوائد الأحرف» [237]، ونحن نستشهد، فيما بعد، نسخة حول الأسماء الخمسة [238].

أما الذين سموا البوني في علم الحروف فليسوا، في الحقيقة، سوى منعمين يستحلون أسماء شهيرة، باستثناء الحاجة لأملاطون (م س ذ) وكتب حول علم الحروف لأسطورس الرومي (م س د) ويرد كذلك اسم أرسطو وبطليموس، فقد كتب الأول «ذكر النعمين في أسرار حروف واستعمالها في الأمور والحاجات» [239]. ويبقى الخامس مصدر هذه السجلات في المقطع الثاني من كتاب «السياسة في تدبير الرئاسة»، المعروف باسم «سر

الأسرار»، أو «للقالات العشر»، المنسوبة إلى أرسطو، والذي ترجمه ابن البطريق، وأحمد اليمي^[240] في بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكتب الثاني (بطليموس) كتاب «الكثر الأعظم»^[241]، معالجاً فيه الحروف وخواصها، وقد اشوى على الأرجح، من دراسته النجمية، «التيرايبيلون» كتاب الأربعة الذي ترجمه البطريق في عهد منصور (754-775 م، 137-159 هـ)^[242] وعن كتاب «ألكاربوس» أو «سانيلوكيوم» كتاب النشرة، الذي نسب خطأً إليه^[243]، والذي يشكل لدى العرب كتاباً حاشياً^[244]. وهذا الكتابان هما أسس الكهانة النجمية في الإسلام.

وهكذا فبعد تصور الحروف المحفائية، صد وقت مبكر جداً، على أنها «تيسيد لكلام الله»^[245] اتخذت في التأمل الباطني الإسلامي موقفاً رفيعاً، بفصل الاهتمام الذي أولاه إياه عدد كبير من المفكرين العظام.

18/1/2 [الاسماء الحسنى]

إذا صادفنا قبلاً من الدراسات الأصلية التي تناولت الحروف فقط، قبل نهاية القرن الرابع/ الثاني عشر^[246]، فنحن أنفسنا، بالمقابل، إزاء إنتاج ثري خاص بالاسماء الحسنى (180/7) يقوم أساساً على مبادئ علم الحروف.

إن هذا الأدب الساتج عن الصراع مع المعتزلة الذين نفوا عن الله كافة لأسماء والصفات التجسيمية، إلى حد ما، ابتق أول ما ابتق من قلب المدرسة الأشعرية التي أسست إلى الله معظم الصفات التي أعطيت له في القرآن والسنة، وأفرغت جهودها في أن تجعل من هذه الصفات المعبر الرئيس للروحية الإسلامية، طبقاً للروح لسامي الذي كان على الدوام يشتد الألوهية من خلال حجاب من صفاتها

ألف الأشعري (توفي عام 935 م/ 324 هـ) كتاب «شرح الأسماء الحسنى»^[247]. ولكن يدب لانس من أنصار مدرسته بالكتابات الأولى للهمة والأصيلة حول الأسماء والصفات الإلهية. أما الأول فهو أبو بكر أحمد ابن الحسين البيهقي (توفي عام 1066 م 458 هـ) وسدي ألف كتاب «أسماء الله وصفاته»^[248]، جامعاً وشارحاً «الأسماء والصفات لتي أكدها كتاب الله وسنة رسول الله، أو إجماع السلف في الجماعة الإسلامية، قبل تقسيمها وظهور الشيع فيها». وأما الثاني فهو أبو القاسم عبد الكريم بن حواري مشعري (توفي عام 1072 م/ 465 هـ) مؤلف «الرسالة في التصوف وأعلامه»^[249] وقد ألف كتاب «شرح الأسماء الحسنى»^[250] وشدد فيه على استعمالها في الصلاة كذلك فإن

فجر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 656 هـ) ألف أيضاً كتاباً من هذا النوع، سمي عليه نظيرة فيما بعد، اختار فيه من كتاب القشيري مقتنيات تحت عنوان: «كتاب المختار من شرح أسماء الله الحسنى»^[251].

بعد السهقي والقشيري هيم على هذه الموضوعات لاهوتيون وشراح وصوفيون ومختصون بالعلوم السرية الباطنية، ومنحوها أبعاداً لاهوتية، شكلت أسماؤهم، لوحدها، دليلاً على أهمية هذا الموضوع ونحس ستقدم عنهم قائمة لا تزعم الكمال مطلقاً، ولكنها ترمي إلى التوضيح فقط، مادام يستحيل علينا هنا وصف إسهام كل من الأعمال الواردة في القائمة

* **الغزالي:** (توفي عام 1111 م/ 505 هـ). قدم الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»^[252]، شرحاً لاهوتياً لسبعة وثلاثين اسماً. وقد أسند إليه أيضاً «شرح جنة الأسماء»، وهو تعليق على شعر منسوب إلى علي بن أبي طالب حول الحروف، يطلب فيه استعمال الأسماء الإلهية للحيات باطنية^[253].

* **أبو الطحيم، عبد السلام بن عبد الرحمن، المعروف باسم ابن بركة الأندلسي:** (توفي عام 1141 م/ 563 هـ). وقد عاصر هذا الموضوع أطول دراسة موجودة بعنوان «شرح أسماء الله الحسنى»^[254].

* **شهاب الدين المهروردي:** (توفي عام 1191 م/ 587 هـ) بسبب إليه شرح أسماء حسنى، يتناول متعددة «الأربعون اسماً»، «الإلهية»، «شرح الأسماء الأربعين»، «شرح الأسماء العظيمة»^[255]، تناول فيه التأثير الفعال للأسماء الإلهية.

في عرض موجز ومكتف جداً عرض الفيلسوف العظيم صدر الدين الرازي (توفي عام 1209 م/ 606 هـ) محمل ما توصل إليه في هذا الميدان. وكتابه طومار البيوت في شرح الأسماء وبصمات^[256]، يبدأ في الواقع بدخول من عشرة فصول، يعرف فيها المؤلف الاسم معجمياً ولاهوتياً، ثم يدقق في الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى، والمتكرر في نواحيه كل من هذه الدراسات. ويتغل بعد ذلك إلى دراسة تسعة وتسعين اسماً إلهية. وإضافة إلى المستطعات التي استعاضها من أعمال القشيري الذي تحدث عنه سابقاً، عهد بسبب إليه كتاب «السر المكشوف في طي الحروف المرقوم»^[257]، وفيه يسمح الجواب اللاهوتي أهل الحجاب الباطني والتشجيمي، الذي تجلى أيضاً في كتاب «لوامع البيئات».

دلت هو الحجاب الذي سيطوره أبو العباس البوي (توفي عام 627 هـ/ 1225 م) الذي كان عمله بكامله مخصصاً لاستغلال القدرة الخفية للحروف المجانية، والأسماء الإلهية،

ولعابات الساطية والطلسمية. وهو يعود إليه في كتاباته كافة، وقد حذر من وفاته به واحدة، في القاهرة كتاب «شرح الأسماء الحسنى»^[258]، المعروف أيضاً تحت عنوان «علم الهدى وأسرار الالهة»^[259]، أو «كتاب موضح الطريق وعسطاس الحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى والتقرب بها إلى المقام الأسمى»^[260] وفي كتاب «فلسف الالهة» إلى وفق استعادة ونعم الاهتداء إلى شرف السيادة^[261]، وهو نوع من مخطوط، أو خلاصة مجمعة للكتابات السابقة يقسم البوي الأسماء الإلهية إلى أسماء وصفات وتسميات أخلاقية وعملية. وينتهي الكتاب بلمحة حول خواص الحروف، وحول طريقة الكسر والبسط، انكونة من اقتضاع حرف من اسم إلهي، لتركه مع حروف اسم الشيء المرغوب. وفي المحصلة، فإن الجانب الطقسي من السؤال المطروح، إضافة إلى التأملات الكهانية والطلسمية هي البلدان يقودان الفارئ عبر هذه المناهات، حيث الجاهل فيها لا يهتدي إلى طريقه قصد. ومع ذلك، فما من شيء اعتباطي في هذا العلم المشيد، مجموعه على اصطلاحات شائعة في حينها، تصفى خواص محددة على الحروف المصفاة إلى فئات، وحيث يشكل حساب الجمل والأنجديات الساطية، إضافة إلى القراءات الفلكية، تشكل كلها عناصر التأويل، وتكسب الموضوع. فإذا كان من الجائر أن تكون المبادئ والاصطلاحات اختاراف عليها التي يفهم عليها هذا العلم، اعتباطية، فإن وضعها موضع التطبيق، واستغلالها المنطقي والمهجي، يمارسان بكثير من المهارة والدقة. وهذا بوجه الإجمال، أشبه بنصب صقالة جميلة فوق أرضية رمل متحرك.

كذلك، نحن نشهد أحياناً لجوعاً إلى بعض الأسماء العربية أو السريانية التي تكتسب بسبب عريتها، طائفاً باطلياً سرياً ضمن هذا النوع من التأمل، ولدينا منها مثال نموذجي ورد في «مقتطف من شمس المعارف»، بعنوان «شرح أسماء العظمة»^[262]، يحتوي على تعابير للأسماء التي يفترض أن تكون عربية، ومثلك بسب ذلك قوة حمية سحرية وطلسمية، أكثر مما هي كهانية، حتى لنصفها العكر على نحو تلقائي إلى كتب السحر ليهودية. ولكن تأثير هذه الكتب في الفكر التقوي الإسلامي بظل بحاجة إلى الإنابة، ولربما شكل السحر، والعرقان الروحي القلبمان مصلاً مشتركاً لهما كليهما^[263]

لم يقتصر أدب الأسماء على البوي. فقد كتبت بعله مؤلفات كثيرة حول الموضوع. وما يدعو إلى الدهشة أن الصوفي العظيم ابن عربي (توفي عام 1240 م / 638 هـ) الذي تعصبي مزعماته سائر مبادئ الساطية الإسلامية لم يستعمل هذا النهج. ومؤلفه الموسوعي العظيم «الفتوحات المكية» يحتوي على عرض مطول للحروف والأسماء^[264]، كما شاع تحت اسمه «كتاب شرح الأسماء الحسنى»، ولكن أصله ليست مؤكدة^[265]

لذكر، سريعاً، بعض المؤلفات من النوع ذاته: كتاب «مشارق الأنوار في شرح أسماء الله الحسنى» محمد السبي^[266]، وكتاب «شرح الأسماء الحسنى» لعفيف الدين سماعيل اللمساني (توفي عام 1291 م/ 690 هـ) وهو تلمذ صلب الدين القونوي^[267]، و«شرح أسماء الله الحسنى» لأبي محمد عبد السلام بن عبد الغالب^[268]، و«الأسماء الحسنى» لعبد الله السمرمدي السدي بمشهد مراراً بالعراقي^[269]، و«شرح أسماء الله الحسنى» لأحمد رزوق التونسي (توفي عام 1493 م/ 899 هـ) كتبه عام (971 هـ)^[270]، وكتاب «القبس المكنى في شرح أسماء الله الحسنى» وهي تسعة وتسعون اسماً لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرقماس الحمصي (توفي عام 1477 م/ 882 هـ)^[271]، و«شرح لأسماء الحسنى» لمحمد بن هاشم الدين (توفي عام 1621 م/ 1030 هـ) كتبه عام (1000 هـ)^[272]، و«الفتح الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» لأبي عبد الله محمد الصموي، شارحاً قصيدة تسعة وتسعين اسماً من الأسماء الحسنى، وهو شعر شاع بين أورد أستاذه أبي عبد الله محمد المعروف بابن عراق^[273]، وكتاب «الإعلاء إلى علم الأسماء» لأبي عبد الله محمد بن يعقوب الكونيني التونسي^[274]، و«شرح الأسماء الحسنى» لمحمد الأيدي القره حصارى (توفي عام 1704 م/ 1116 هـ)^[275]، و«قصيدة في شرح الأسماء الحسنى» لعبد الحمي المالبي (توفي عام 1731 م/ 1143 هـ)^[276].

ثمة خمسة مؤلفات أخرى، في فترة زمنية عمر محدودة، تستحق الإشارة إليها أيضاً: «شرح أسماء الله» لأبي عبد الله محمد بن هرح الأنصاري القرطبي^[277]، وكتاب «كيمياء لسان» في شرح الأسماء الحسنى لمجدي^[278]، و«شرح الأسماء الحسنى» لعلي بن محمد بن هلسي الأرملبي المشافعي^[279]، وكتاب «كيمياء الأسرار الرائعة وعرفات الأنوار الباهرة» لأبي عبد الله محمد بن مروق بن علي^[280]، و«أسرار الوحي» لحمد الدين الصبرير^[281]، وأخيراً، نشر إلى شرحين مجهولين المؤلف، الأول في أسفرة^[282]، والثاني في قونيه^[283]. ومؤلف هذا الكتاب الأخير قصد شرح الحديث النبوي المتعلق بالأسماء الحسنى.

فقد هذا الأدب الرائع بالتدريج طابعه الحرفي الأصلي، وعذا في بعض الأحيان مجرد أورد. ومع ذلك فإن الرغبة في سبر المجهول بواسطة الحروف والأسماء الحسنى استمرت دون انقطاع، وعلى الأخص في المغرب^[284] حيث يوجد هناك كتب مخصصة في استحصيص الطي، استناداً إلى تركيب الأحرف، على غرار الكتاب المجهول المؤلف المصون «الأنديه في معرفة أمراض اللب»^[285]، وكتاب «الصورة الأدبية المسبو إلى لعالي، والذي هو صورة عن الجسد الإنساني بمحواه وأعضائه الداخلية والخارجية المطبقة، والأمراض التي تصيب هذه الأعضاء، والطرائق الحروفية التي تتيح الكشف عنها»^[286].

[19/1/2] خواص القرآن

وحد ذلك التشخيص الطبّي تطفأً واسعاً في الطب الشعبي، وعلى الأخص، في طب
الذي يستند إلى الكلمات والحروف للقسمة من الآيات القرآنية. وهذا النوع من
كسافات، الذي يشتق، تحليداً من علم الخواص (الخاصات الطبيعية)^[287] المسي على
لكيمياء، يسمى. منافع أو خواص القرآن «الخواص الشافية للقرآن». والكتاب الأول
حول خواص القرآن يعود إلى جعفر الصادق (توفي عام 763 م/ 148 هـ) الذي نسب
إليه كتاب (منافع سور القرآن)^[288]. ولكن المؤلف الأسس في هذا الميدان هو الكتاب
الذي وضعه أبو عبد الله التميمي، الذي عاش في نهاية القرن الرابع/ العاشر^[289] والواقع أن
كتابه (منافع القرآن)^[290] حوى كثيراً من الاستخدمات الخرافية للقرآن التي يرغم الله
تفصي إلى معرفة الأشياء الخفية وإليكم مثلاً يظهر بأي روح جرى تصور هذا الأدب.
حول الآية القرآنية (وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه . . الآية) (من سورة الأنعام)،
والتي يطلب فيها المشركون من النبي «علامة إلهية، تصديقاً لدعوته، يقول المؤلف: «هذه
الآية ما فضيلة عظيمة. فكل من يصوم أربعين يوماً، لا يفطر فيها إلا على خبز شعير،
حصل عليه باخلال، مع شيء من الملح والبقل، وقرأ كل مساء، قبل النوم سورة الأنعام
بأكملها ثلاث مرات، مكرراً للمقطع التالي ثلاث مرات أيضاً: (من الآية 35 حتى 37)
حين يصل إليه، ودلت حتى نهاية الأربعين يوماً، ويطلب من الله قبل النوم، وبعد أن ينمط
أربعين مرة: صلى الله عليه وسلم^[291]، أن يلهمه جواباً لسؤاله. فسيجد جواب سؤاله،
خلال نومه، لأن الله سيلهم هذا الجواب، وسيؤد في عمله». ثم هنا شكل من أشكال
الاستخارة مشروط بخواص مقطع قرآني.

غير أن هذه الطريقة لا تقتصر على استخدام الآيات القرآنية، بل تشمل بعض
الحروف والأسماء التي يجري إضفاء ميزات خاصة عليها^[292]، وتشمل أيضاً أدعية
وابتهالات لها آثار مذهلة، تحمل غالباً أسماء صوفيين ورجال ورعين، من أمثال عبد
القادر الجيلاني (توفي عام 651 هـ/ 1167 م) والشاذلي (توفي عام 656 هـ/ 1258 م)
واسر سمر (توفي عام 669 هـ/ 1270 م)^[293]. إلخ. وتسمى هذه الأدعية، بوجه
عام، أحزاب (جمع حزب) وأدعية (جمع دعاء)، أو بأسماء تغدو أسماء عزم لها، مثل
(الأدكار) للسودي، و(الحصن) للعزالي، و(الدر) للسيوطي، و(يقول البديع)
للسحوي. إلخ^[294]. ويُنظر إليها على أنها تمتلك خواص فائقة تعدد الشـ

إضافة إلى التميمي ينبغي أيضاً أن نذكر السيوطي (توفي عام 625 هـ/ 1225 م) الذي
كتب كتاب (منافع القرآن)^[295]، وكتاب (سر الحكوم من العلم المكتوب) وخواص

امبرآن،^[296] و لغة كتابا انخوان يمكن تصنيفهما ضمن هذه الفئة الأولى هو كتاب اسدر العظيم في فصائل القرآن العظيم لابن الخشاب اليميني (أواسط امرون السابع/ الثالث عشر) الذي يقول فيه إنه استخدم كتاب «العيث اللامع» لأبي بكر العسلي، و«نصوص الايات وفوائح القرآن» للعراقي^[297]. والثاني هو «الداء والدواء» لابن قيم الجوزية (توفي عام 691 هـ/ 1292 م) الذي تناول، على نحو خاص، النصوص العلاجية بعمامة^[298].

20/1/2 الزائرجة

توصل علم الجفر وعلم الحروف، في دروة تطورها، إلى الزائرجة وهي «آلة حساب الغيوب بواسطة سلسلة من الدوائر المتحدة للمركز، نسب إلى آرس ماعنا دولول (Ars magna de Lulle)»^[299]. والزائرجة صاعة آلية^[300] تقوم بالتوفيق بين الحروف المجالية وحساب الجُمُل وعلم التنجيم. أما اللوح الذي يجري عليه الحساب، فمصنوع من صورة «الدائرة السماوية». وهو مكون من سبعة دوائر مشتركة المركز، تحمل الدائرة الكبرى منها أسماء الانبياء عشر برجا فلكيا، وتضم الدائرة الرابعة اثني عشرة دائرة، سُحِلت فيها الأرقام والحروف. كما تشمل دوائر أربع منها الزوايا الأربع لسمربع الذي يضم في داخله اللوح الدائري^[301].

يكون الجواب على السؤال المطروح على الآلة موجودا صمنا داخل السؤال ذاته، حيث تكون العناصر الصوامتية ممكنة، ومرنة على نحو مختلف، ومستبدلة بقيمها عديدة، وموزعة على اللوح. وبعد النظر إلى درجة فلك العروج الذي يرتفع في الأفق، في لحظة القيام بالعملية، يُجرى البدء بحسابات معقدة جدا تنتج عنها مجموعة من الأعداد ينتمى نحوها إلى حروف، بحيث تعطي جملة، تشكل جوابا على السؤال المطروح^[302].

يسبب ابتكار هذا اللوح الدائري وطريقه استعماله إلى شمس الدين أبي العباس من مسعود السي (توفي عام 698 هـ/ 1298 م) مؤلف «الرسالة السبية في الزائرجة»^[303]، و«رسالة التبحر في الزائرجة»^[304]. غير أن لفظ زائرجة ليس جديدا، فقد استعمله عام الرياضات والمجسم أبو سعيد . . عبد الجليل السجاري (التصف الثاني من القرن 10/4) مؤلف كتاب «الزائرجة في الملاج والكغدوداه»^[305]. ويسب إلى ابن عربي (توفي عام 638 هـ/ 1240 م) كتاب «أصول العقول في الزائرجة»^[306]، الذي ذكر عدة طرق لاستغلال حروف المعاء لفائات تكهنة^[307].

لمجد رطبنا سائر هذا الجزء من الكهانة الإسلامية بإدراك العيب عن طريق القرعة، بسبب أنه كان في أصل مختلف الممارسات التي تشكله. فقد خضعت القرعة لتطور عميق جداً، إلى حد أنه جرى التساؤل، في نهاية تطورها، فيما إذا لم تكن قد عدت فناً سحرياً وسجماً أكثر منها اقتراعاً. ومع ذلك، فإن المصادفة، وهي اللازمة المتكررة في الكهانة الاستدلالية، ظلت ثابتة في الممارسات الأكثر تطوراً لأن معانيها اللاحقة هي التي يبراد استخراجهما، فيما يجري إثراهما بمصاهر تأويل مستمدة من السحر الأبيض والتنجيم.

في إدراك العيب عن طريق القرعة، يتم خلق المصادفة، عبر وسطاء من الكائنات الخامدة، والتي بسبب من دورها، تكتسي طابعاً مقدساً، كهانياً أو سحرياً. وفي الفصول التي ستلي، سنجد هذه المصادفة في كل مكان، ولكنها تكون تلقائية حينئذ، صادرة عن إرادة مستغنة عن إرادة الإله، وغير مراقبة من قبله. ولن يعود ثمة وسيط مادي بين هذا الإله ومادة الاستدلال الصادرة عنها. وهذا فإن الكون بكامله، عالم الأرواح، منظم عالم الأحساد، سينفتح مثل كتاب للعبون البصيرة التي سيكون توسعها القراءة فيه.

2/2] طرائق الكهانة الحلمية

من بين الطرائق الوحيدة في الشرق القديم تحتل تأويل الأحلام موقعاً مهماً، مع أن طابعه الذي يقصبه عن الصناعات الكهانية ذات الطابع الموضوعي، مثل التكهّن عن طريق فحص الكبد، أو التكهّن برجر الطير، وغير ذلك من الممارسات، غير أن الحلم، بوجه خاص، سيقى على الدوام، بوصفه وحياً إلهياً، مرتبطاً بالسيرة، ثم إنه حل محلها، بعد أن جمت مابعها

1/2/2] قدم عهد علم تفسير الأحلام

تم اكتشاف «كتاب الأحلام» الأقدم عهداً الذي دُوت فيه قوانين المادة الحلمية، مثلما يستندو فيما بعد إلى المؤلفات اليونانية والعربية، داخل مكتبة آشور بانيبال الذي حكم بين عامي (668 و 633 ق م)^[1]. ولا ريب في أن هذا الكتاب كان ثمرة قرون طويلة من «تجارب شعبية، جرى تلويثها في مصنف جامع، على منوال النظم الكهانية الأخرى. وقد سبق هذا المصنف بعدة قرون المصنفات اليونانية الأولى المتخصصة بتفسير الأحلام، والتي يبدو أن المحاولة الأولى فيها لا ترقى إلى أبعد من القرن الخامس قبل عصرنا^[2]، ولا يسبعد أن يكون هذا الكتاب قد ترك تأثيره في المؤلفات اليونانية، لاسيما إذا ما أخذنا في الاعتبار واقع أن عصر الأحلام الأكثر شهرة في عصر الإسكندر الأكبر إريساندرونس النيميسوسي رافق الصائح في حملاته^[3]، فهل سيكون قد منها عن الوقوف على طرائق منه التي كانت شائعة داخل البلدان المفتوحة؟.

2/2/2 الميراث المزروع لعلم تفسير الأحلام العربي

ورث علم تفسير الأحلام العربي، التقليد البابلي والتقليد اليوناني معاً وقبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أي: الفترة التي ترجم فيها، سحق من حين (نسفي عام 260 هـ / 873 م) إلى العربية (كتاب الأحلام) لأرطيميدورس الإسكسني^[4]، فإن المواد المتعلقة بعلم تفسير الأحلام الماثلة في النصوص الأدبية، أو المجموعة في جداول أو مصنفات، قد دلت، من خلال مجموعة رمورها، ومن خلال صياغتها على عمق الروابط الوثيقة مع التقليد السامي الأقدم عهداً ولأمر هذا، بالتأكيد، لا يبدو أن يكون انتقالاً عن طريق الرواية الشفهية، وهو أمر لا يمكن أن يدعشها البتة لعن له مثل هذه الشعبية المتحجرة بعق^[5].

انطلق علم التفسير العربي، بعد القرن الرابع/العاشر انطلاقاً جديدة، بتأثير من كتاب أرطيميدورس، الذي لم يقتبس منه علم تفسير الأحلام العربي خطه ومهجه في التصنيف وحسب، بل وأيضاً عدداً لا بأس به من عناصره الرمزية. وقد كان هذا الدم الجديد الذي جرى حرقه في علم تفسير الأحلام العربي أساس التطور الحارق الذي كان لا بد أن يشهده أدب الأحلام فوق الأرض الإسلامية. إن إباحة هذه الممارسة القائمة على مثال وعلى أقوال النبي فتحت لها الباب على مصراعيه، خاصة أن قراءة المنامات، هي وحدها من بين المصاعبات الكهانية الوثنية التي سلمت من تطهيرية الإسلام الأول.

هذا الإرث المزروع الذي تمثله بعق مفسرو الأحلام العرب ضاع وسط الإسهامات العاقبة الغنى والتشديد النوع التي قاموا بتلويها وتحسينها وإبصارها إلى الكمال عبر العديد من الأجيال.

والمهمة الملغاة على عاتقنا، في هذا الفصل، هي دراسة العنوين المدمرتين من تشكّل هذا الأدب، مع المزيد من التشديد، على نحو خلص، على ألم حنة العربية تحديداً، التي ترتدي وحدها أهمية لموضوعنا ووضع لائحة كاملة قدر الإمكان للإنتاج الأدبي السدي أعقب ترجمة أعمال أرطيميدورس. ونعم لن نقوم هنا بدراسة مفهوم الحلم، ولا دراسة مبادئ ومناهج علم تفسير الأحلام مادام أن هذا النوع من التأملات الطرية والاهتمامات المبهجة لم تظهر في المرحلة التي تعيننا، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد عرضنا لهذه المصطلحات في دراسة سابقة^[6]، وهو ما يسمح لنا بالتعصص منها.

3/2/2] المرحلة العربية بوجه الحصر

بمعنى المرحلة العربية حصراً، المرحلة ما قبل الإسلام، من جهة، والقرون الثلاثة الأولى للهجرة، من جهة أخرى، ذلك أن ثمة عناصر تفسير جديدة جاءت لتتميم الحقيقة الأولى عن الثانية ومع ذلك، فإن الروح، والمبادئ والرموز ظلت متماثلة.

على صعيد فترة ما قبل الإسلام، فإن المادة الوثائقية مشوهة ومحرقة في آر معنا هي مشوهة لأن لم يعرفها إلا عبر الروايات الشفهية التي جرى تدويرها، وليس من دون أهواء، في الفترة ما بعد مجيء الإسلام. وهي محزنة لأن الأحلام التي جرى الاحتفاظ بها، لم تكسب في الواقع سوى انعكاسات شاحبة للدور الرئيس الذي كان من المفترض أن يمارسه هذا النمط من الكهانة، داخل وسط تملأ بهباب أي كهنوت منظم ونبوة. ولذلك كان وحي الآلهة فيه خلقاً أن يكون هو المشود في الأحلام.

وهكذا، لم يبق لنا من هذه الفترة، لا مصنفات، ولا لوائح بأحلام مفسرة، وإنما حكايات عن أحلام مبشرة. وقد اعتبرنا منها ثلاثة أحلام دخلت في تفسيرها صاعات كهانية أخرى، منها كان يجري في الحقبة الآشورية-بابلية^[17].

4/2/2] رؤيا ربيعة بن نصر

رأى ربيعة بن نصر ملك اليمن، في منامه رؤيا ماله، وفتح بها، فلم يدع كاهناً ولا ساحراً، ولا عائفاً ولا مسحماً من أهل مملكته^[18]، إلا جمعه إليه. فقال لهم إني قد رأيت رؤيا هائلة، فأخبروني بها وتأويلها، قالوا: قصصها علينا تحرك تأويلها. قال: إني إن أخبرتكم بها لم أظعن إلى خيركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبر بها فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا، فليبعث إلى سطيج وشق، فإنه ليس أحد أعلم منها. فبعث إليهما وطلب من كل منهما، فوجد، أن يعرف مسجون حبيبته، ثم يفسره له. وكان جوليما على سؤال الملك واحداً، مع بعض الاختلافات في أسلوب كل منهما. ما تجلر الإشارة إليه هنا هو أن هذه الرؤيا وتفسيرها صيما بأسلوب الرعي للوزون والموقع، وقد كان ذلك، بوجه الإجمال، وحياء (رؤيا-بلاغاً)، نسي بالاحلال الحبشي لليمن، وتحرير الأرض اليمنية على يد سيف بن ذي يزن، بمساعدة العرس، وقتلهم بني عربي متلوم مملكته حتى نهاية الرمن^[19].

لن سرقف عبد المصمون، المختلق، على نحو واضح، للحلم وتفسيره. ذلك لأنه في شروط تفسيره تكمن أهمته. والواقع أن ثلاثة استخلاصات يمكن أن نؤخذ منه، وهي

مؤكده في غير مكان: أولاً، لم يوجد في العصور العربية القديمة ملاك كهاني مختص بمفسر لأحلام، أما وظيفة المفسر أو المعبر التي ظهرت بعد الانحطاط الكلي للكهانة بوثنية مكان من الممكن أن يمارسها سائر الكهان آتياً كان اختصاصهم ثانياً، كان الكاهن، هنا في الحلم مثلما في الوحي^[140]، حاصفاً لاختبار مسبق يهدف إلى الكشف، ليس فقط، عن قدرته، بل وعن براهنه أيضاً. وأخيراً، فإن اللجوء إلى الأسلوب الوحيي المبرورون يسير إلى أي حد كان الحلم والوحي مترابطين، وهو ما يمر بموضوع تفسير الأحلام القديم.

ومع الطابع الأسطوري للحكاية التي صدرت عنها استخلاصاتنا هذه، فإن صحتها لا يمكن أن تكون مثاراً للشك، وذلك لأنها مؤكدة عبر العالم السامي القديم. والواقع أن كسقات ملاك الكهاني الأثوري-بابلي والسامي العربي كان بمقدورها ممارسة تفسير الأحلام^[141]. إذ لم يكن، حتى ضرورياً لدى العراقيين، الانسحاب إلى طبقة كهنوتية أو كهانية ما، فقد كان يمكن لأي شخص، أن يدعي مثل هذه المعرفة، من خلال إلهام، هي ماثر بلذي كان يحظى به النبي (وضع يوسف ودانيال). كذلك فإن الاختبار المسبق الذي يفرض على المفسر كان معروفاً في «كتاب دانيال» الذي يمكن الزعم أن له تأثيراً في هذه الحكاية. غير أن روح النص العربي وسياقه وصياغته وصوره تؤيد استقلالية هذه الحكاية عن «كتاب دانيال» وستبدو لنا هذه الاستقلالية أكثر وضوحاً فيما لو قمنا بمقارنة رؤيا مصر بن ربيعة ورؤيا بوحنيسر مثلما هو معروف في المأثور العربي.

قال الملك لعربي: «رأيت حَمَمَةً [أي: رجلاً سوداً] خرجت من طَلَمَةٍ [أي: من أرض مظلمة] فوقعت بأرض نَهْمَةٍ [أي: احتلت تمامة] فأكلت منها كل ذات جمجمة [أي: قصت على كل زعيم]^[142]». في حين أن للملك الكلداني بوحنيسر رأى حَجَرًا يسقط، ويسحق حساً «كان أحد أجزاءه مصوغاً من ذهب، وآخر من فضة، وثالث من برور، ورابع من حديد، وخامس من فحار، فخلط الأجزاء كلها وهرسها وصنع منها شيئاً واحداً ثم كبر الحجر حتى ملأ الأرض^[143]».

بطوي نعيم الحلبيين السابقين على نقطتين مشركتين: تعاقب العديد من أممات، وإقامه مملكة لاحقة لتقودها إن دخول هذه العلامة القيامة في تفسير حلم الملك الحميري ليس موضوع أن التعيد الشفهي القديم الخاص بهذا الحلم قد جرى تكيمه حاجات لدعوة الإسلامية، وتم استخدامه، مثل كثير من السمات الأخرى الخاصة بالكهانة الوثنية^[144]، لعلايات نسوبية، توصل فيها ابن إسحق^[145]، وعرضها من حرم بالظن به التالية: «بحسب دانيال، يمثل 'هذا الحجر' نبياً يوحد الأجسام، ويمد سلطانه إلى

كافة، «أما مصر، فهل هناك بني عمر النبي محمد (ص) جمع كل الأجاس على اختلاف لغاتنا، وأديانها العرب والعمرس والأنباط والكرد والترك وسكان الديلم»^[16]، وسكان جبل^[17]، «العبر والمصط، وأولئك الذين اهتلوا إلى الإسلام، وهم كثر، من السريطيين، وهنوس والسودان؟ الجميع شكلهم لغة واحدة هي التي يقرؤون بها القرآن، والجميع أصبحوا أمة واحدة، فالحمد لله رب العالمين. وهكذا، تحققت تلك السورة»^[18].

ماذا يمكن أن يكون المعنى الأصلي لحلم ربيعة بن نصر، الذي كان من المنصرين أنه مشتمل على إنباز إلهي؟ إن ابن حزم هو الذي يحددنا عن ذلك في نهاية قصته؛ إثر هذا الحلم عائد ربيعة بن نصر مع عائلته اليمن وذهب للإقامة في العراق حيث أقطعه ملك العرب سابور بن عزتراد أرض الحيرة. فهو في المحصلة، الجد الأول للمعمرين، وهكذا فإن العرض الأصلي للحلم مماثل للعرض الذي رمى إليه وحى الكاهنة طريفة^[19]. أي: شرح الأسباب التي أدت إلى تبعثر سكان اليمن على امتداد المجال العربي. وعليه فإن هذه القصة تدرج ضمن تاريخ التنافسات التي دامت أجيالاً عديدة بين القيسيين واليمنيين.

إذا كان هذا هو المعنى الأصلي لهذا الحلم، فإن استقلاليته عن «كتاب دانيال» ستكون مؤكدة. وبالمقابل، فإن استعماله نموذجاً تعلن عن قدوم النبي العربي، يمكن أن يكون مستلهمًا من التوراة، وهو سيجزى إلى يهودي يحنى اعتنق الإسلام، مثل عالية الإسرئيليت المشوثة في أدب السورة والتفسير.

وواقع أن حلم فرعون وتفسير النبي يوسف له معروف جدًا في القرآن^[20]، فذلك يجعل على الظن أن حلم بوعدهمصر الذي ترقى أسطورهته إلى زمن سحيق لدى العرب، وتفسيره دانسيل له يحكما أن يكونا معروفين في الحقبة ذاتها. ومع الأخذ في الاعتبار الدور الكبير الذي سيمارسه دانيال في العديد من هروغ الكهانة الإسلامية، فمن الممكن أن ترقى أسطورهته، في جزيرة العرب^[21]، إلى فترة ما قبل الإسلام. فقد سبب إليه كتاب «أصول التفسير»^[22] الذي ليس من المستبعد أن يكون أصله بيرطيا، مادام أن هناك كتاباً بيرطيا في علم تفسير الأحلام يجعل اسمه^[23]. ولكن هذا الكتاب لا يمكنه أن يكون منبع أسطورة دانيال في جزيرة العرب ما قبل الإسلامية.

لعمد كانت الأحلام للتوراتية التي عثر على موضوعها وصورها في أدب نصير الأحلام الإسلامي^[24] عديدة جدًا، هناك أيضًا أحلام مدرائش (مدرائش: لتفسير اليهودي التقليدي للتوراة). كذلك فإن سبب الاصطهاد الذي أرله فرعون موسى يبي إسرائيل، كما يراه الإخباريون العرب، كان حلمًا حلم به الفرعون قبل ولادة موسى: فقد رأى في المنام كما لو أن نارًا قائمة من أورشليم، اجتاحت بيوت مصر، فأحرقت

القط وخاشب الإسرئيليين، ودمرت بيوت مصر. فاستقدم فرعون السحرة والحواة والكهنة، وصب مهم تفسير رؤياه، فأجابوا: سيخرج من هذه المدينة، أي أورشليم، نبي جاء بها من إسرائيل، وحل سيكون على يده خراب مصر حينئذ، أمر فرعون بدمج كل مولود جديد ذكر، من الإسرئيليين، وأن لا يترك على قيد الحياة سوى البنات^[25].

5/2/2 رؤيا بسطام بن قيس

في تفسير رؤيا ربيعة بن نصر جاء الوحي لمساعد على تفسير الحلم، والأمر لا يختلف في سائر أسواق قراءات اللعب، إذ إن استخدامها في تفسير الأحلام، والذي سيشكل قاعدة من قواعد علم تفسير الأحلام الإسلامي^[26]، ظهر في حلم بسطام بن قيس الذي كان مقدرًا له أن يهلك في عروة يقوم بها على بني صبة يوم وقعة الشفينة. فحلل الطريق رأى في المنام شخصًا يقول له: الدلو تأتي العرب المرثة (الطريق الزلقة) . . . فقص حلمه على نُقَيْد (أو نُقَيْل) راجر بني أسد بن خزيمه، والذي كان يرفقه. فتطير هذ الأعور وقال له: سيكون عليك أن تكمل وتمول: ثم تعود بادئًا مبتدئًا^[27]. فصرط عك الجحوس^[28]، (أي تستمد عك الطوالع السيئة).

ثمة ملاحظتان يمكن، فوق ذلك، أن تشكلا حول هذه الحكاية: أولاً، وجود زاجر لطير إلى جانب رعيم القبيلة المتوجه إلى الحرب^[29]، يقوم أيضًا بتفسير لأحلام مطبقًا عليها مبادئ فقه. ثانيًا وجود إمكانية لتعطيل التأثير السيئ للحلم^[30]. إن هاتين الميرتين المستحدرتين من الروايات الشعبية حول أيام العرب^[31]، تكشفان عن جذب في علم تفسير الأحلام القديم لدى العرب، يقربه من التقليد البابلي القديم، حيث كانت الغلات والماشدات بشكلان، إضافة إلى الأحلام، مجموعة الرقيق، أي: كتاب الأحلام^[32].

6/2/2 حلم عبيد بن الأبرص

سرؤبا الثالثة التي احمرناها من قائمه الرؤى العربية القديمة ليست أصل كشفاً، وهي تنتمي، في الواقع، إلى ما يمكن تسميته رؤى الوحي (السوي أو الشعري) المعروفة إلى حد كبير في العصور القديمة^[33]. يحوم عبيد ابن الأبرص، وهو شاعر عاش في أواسط القرن السادس، أن شخصًا جاءه في المنام، حاملًا كرة من الشعر، فأدخلها في فمه وقال له: 'مقص'، مهص وهو يقول الشعر . ولم يكن قل ذلك ينظمه^[34].

لا تكرر رمزية هذا الحلم على المزايا السحرية التي تنسبها العلكلورات لشعبه إلى شعر 'إلسان'^[35] بل على التشابه الصوتي بين شعر (بصح الشين) وشعر (يكسر الشين) وهو ما يصمي على هذا الحلم قيمة نموذجية مماثلة للقيمة الصادرة عن رؤيا حرفيال، عند تكليمه بالسورة^[36]

إذا كان يصح الوثائق وطابعها الأسطوري لا يسمحان بتكوين فكرة صحيحة وكاملة عن علم تفسير الأحلام، المصنف بسهولة بين العلوم التي تميز بها العرب القدماء^[37]، فإن أدب السيرة، وهو لوحة عميقة بالألوان، والذي استرجع حقبة من الزمن، لا يمكن أن يختلف لتصورات الشعبية فيها عن التصورات التي كانت شائعة في جزيرة العرب قبل الإسلام. إن أدب السيرة هذا قد احتفظ لنا معطيات ثمينة حول رموز الأحلام، مثلما كانت معروفة في زمن النبي ورمس صحابته وتابعيه.

7/2/2 رؤى النبي محمد

أعطى النبي خلال حياته مكانة خاصة للرؤى التي ميرت الأحداث لعظيمة التي عاشها، ونحن بعد أن وضع قائمة للرؤى المهمة المدونة في السيرة سيقدم عناصر ذات فائدة عظيمة، تتعلق بأصول والتعاملات علم تفسير الأحلام الإسلامي، والذي يستمد موضوعاته من التقاليد الوثنية العربية، ومن التصورات الجديدة للإسلام الوليد.

ضمن مجموعة النبوءات التي أعلنت عن قدوم النبي العربي^[38]، كثيرة هي الرؤى التي تستحق الأخذ في الاعتبار، بسبب غنى موضوعاتها الخلمية والإرث الشعائري الذي حملته معها.

8/2/2 رؤيا الإسراء

بين 'نبيه رؤيا إسراء إلى السماء، حصلت للشاعر وهو بن أبي سلمى، الذي يؤمنه شعره المعظم بالحكمة لأن نسب إليه، تصلح كبوة أو كوصية لأبيه، بأن يسمع صوت السماء حينما يسمع صوتها: يروي أن رهوا الذي كان نطّاراً متوقفاً^[39]، رأى في منامه أنباء أناه، فحمله إلى السماء، حتى كاد يحسها بيده. ثم تركه، فهو إلى الأرض فلما احصر قصر رؤياه على ولده، وقال: إني لا أشك أنه كائن من خير السماء بعدي شيء. فإذ كان همسكوا به، وسارعوا إليه. فلما بُعث النبي، خرج إليه يُخبر بن رهير، فأسمه، ثم رجع إلى بلاد قومه فلما هاجر الرسول، أناه يُخبر بالمدينة. وكان يُخبر من خيار المسلمين، وشهد يوم الفتح مع رسول الله، ويوم خيبر ويوم حنين^[40].

سندرج أحلام الإسراء التي كانت معروفة في بلاد ما بين النهرين، مثل أحلام المخطوط إلى أعماق الحميم^[441]، ضمن تيار الأدب الذي صدرت عنه الكتابات العديدة المتعلقة بإسماء الأنبياء، مثل إسراء إشعيا الذي وصف رحلته وهو في حالة الوجد والانعطاف عبر السموات السبع، حيث شاهد أسرارها^[442]، وإسراء موسى^[443]، والرؤيا اليهودية ساروج الذي روى قصة رحلته عبر خمس سموات^[444]، ورؤيا إبراهيم الذي قاده أحد الملائكة إلى السماء فرأى رؤية أخرى حول مختلف حقب تاريخ إسرائيل^[445]. وهناك وصية لإبراهيم الذي بعث الله له ملاكاً ليخبره بدمر أحله، فطلب منه أن يسمح له برؤية 'عمال الخلق قبل موته. ولما حله أحد الملائكة استطاع أن يتأمل من فوق الأقطار لسماوية كل ما كان موجوداً على الأرض. وعند باب السماء شهد محاكمة لموتى كانت أعماصهم تورن بالميراث. وحين عاد إبراهيم إلى الأرض وجد نفسه وجهاً بوجه أمام لموت الذي اتخذ هيئة ملائكية، ثم ما لبث أن قصص روحه^[446].

9/2/2 | الإسراء والمعراج

صمم هذا السياق يتوضع إسراء ومعراج النبي محمد وليس علينا هنا أن نستعرض في الحديث عن هذه المسألة التي كانت موضوعاً للدراسات عديدة^[447]، ولكننا سنعتمد منها فقط الروايات التي جعلت منها مجرد رؤيا.

والواقع أنه من بين الأسماء التي هي على رأس أسانيد الروايات المختلطة لهذه القصة، اسمان يؤكدان لامدعية هذا الإسراء. أولهما: عائشة، الروضة الغنية للرسول التي أكدت: ما عب حسد رسول الله، ولكن الله أسرى بروحه ليلاً^[448]. والثاني معلوية بن أبي سميان، أول حنفاء بني أمية الذي قال كانت رؤيا من الله صادقة^[449] ومات هذا الرأي هو يعقوب بن عتبة بن المعرة بن الأخضر الذي أبده بأيتين قرآنيتين. في الأولى، وفي سورة الإسراء (17/60) يقول الله لرسوله (. وما حملنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس، والشجرة الملعونة في القرآن ونحوهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً)، وفي الثانية (102/37) يقول إبراهيم لأبيه: (. يا بني إني أرى في المنام أني أدبكتك^[50]) وحسب نصيب إلى هذه الآية لآيتان (104، 106) من السورة نفسها حيث يقول الله بشأن إبراهيم: (. وما يدعيه أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجري المحسنين، إن حد هو البلاء المبر .) ويستخلص يعقوب بن عتبة من ذلك: من هنا أدركت أن الوحي مرر من الله إلى إرميل في حالة البقطة، مثلما في حالة النوم. وإلى ذلك أصناف من إسحق كد رسول الله يعزل، كما نزل إلى: عيني تام، ولكن قلبي مستيقظ^[51]

إن دابه لفصة التي رواها الحس بن أبي الحسن المصري عن إسراء النبي، كما جاء على لسانه، تسجّم مع تفسير حلمي «يسما أنا نائم في الحجر [فأبى عبد المكي] إذ جاءني جبريل، فهرّني بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً. عدت إلى مضجعي، فجاءني الثاني، فهرّني بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً. عدت إلى مضجعي فجاءني الثالث، فهرّني بقدمه، فجلست، فأخذ بعصدي، فقامت معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابه يصاه بين العمل والخمار، في فخذيه جناحان يحمزان بهما رجله، فيصع بده في منتهى طرفه [53]. فحملني عليه، ثم خرج معي، لا يهتني ولا أفوته [53].

تذكر هذه القصة بما تتضمنه من دعوة ثلاثية للنبي [54]، وبطابعها الخاص بالنقيد السوي. على نحو عريب بدعوة الرب لصموئيل (صموئيل الأول 3: 1، 14). والحال أن هذا النص يُررر، برأي إيريش [55]، سمات الخالومة التي بقيت في رؤيا النبي محمد، مع فاروق أن الله يكلم محمدًا من خلال ملاك، في حين أنه كلّم صاموئيل مباشرة. لقد كان لاثان نائمين في المعبد، وكان الله يهيج الاثنان ليكونا بيير له.

هل كان امعراج صعودًا إلى السماء، أم رؤيا ليلية لا أكثر؟ لدى قراءة الأدب العربي سدي ولّدته هذه الموضوع، يصعب الامتناع عن التفكير بـ "روايات الخيال" فالتصور المؤسّس الذي صنعه الصوفيون عن أنفسهم لا يعلم أن يؤكد هذا الانطباع، وإحاكاة السحرة التي صنعها أبو العلاء المعري لهذا الأسلوب في رسالة العفراء [56]، تدعّله دفعة واحدة في سياق الملحمي للبطل في كل الأرومان أما ريان فله رأي خاص في موضوع هذه القصة؛ إنها المرة الوحيدة التي أراد النبي محمد أن يسمح لنفسه بمحاكاة التحيلات التسمائية للأديان الأخرى، في رحلته إلى البيت المقدس، فوق حيوان أسطوري. وقد حُصل الأمر على حمل السوء، واستقبلت القصة بعاصمة من السخرية، وبعدها عدد من أصحاب النبي فسارع النبي إلى سحب فكرته المستهجنة، وأعلن أن هذه الرحلة المعجبة التي رويت على أنها واقعية، لم تكن سوى رؤيا [57].

10/2/2 | رؤى النور

عسى عرر رؤى الصعود إلى السماء، تنتمي رؤى النور والهجوم إلى التقليد لفندم. فهي تسبى بولادة رجل عظيم أو مجتبه. فقد رأى جلعانمش في الحلم وصول دقيق مستشفه أكبدو إلى أورو في شكل نجم ساقط من السماء <كصرو شا عيم> [58]، وفرل يهوه دربة إبراهيم التي لا يحصيها العد بالهجوم [59] ورأى عمرو ولادة إبراهيم في الحلم على شكل نجمة مشعة [60]. ورأى فرعون ولادة موسى في الحلم مثل در مدمرة [61].

ورأى المحوس حمة عيسى برغ من الشرق^[62]، ورأى يهودي من يثرب حمة محمد تسطع في الأفق^[63].

استعنت السيرة هذا الموضوع أيما استعلال ونسب التقليد الشيعي إلى عبد المطلب الرؤيا الثانية: رأى عبد المطلب في المنام شجرة ست على ظهره حتى بلغ رأسها قمة السماء، وامتدت أعصافها من الشرق إلى الغرب. وبرغ نور مشع أقوى من نور الشمس سبعين مرة، وكان العرس، مثل العرب يحدوهم. وقد فسرت كاهنة له هذا الحلم، بأن رجلاً سيولد في دريته يكون فاتحاً عظيماً ومبياً^[64].

تنطوي هذه الرؤيا على موضوعين حلميتين: الشجرة والنور، وكنتاهما معروفتان في العصور القديمة، وقد رأينا ذلك بصدد النور. أما الشجرة، فإن المثال الذي يحسدها على نحو الأصل هو حلم استياح ملك المدين (550-584 م) الذي رأى في مامه دالية عب تخرج من فرح ابنته مايدان بعد رواجها من قعبر الأول، ملك العرس (522-558 م) فتتم، وتمتد فروعها لتغطي آسيا بكاملها^[65]. وكان قد رأى قبل ذلك ابنته، وهي تبول بعرارة، حتى يعرق بولها العاصمة وآسيا بكاملها^[66].

وقد رأى المفسرون في الحلمين كليهما ولادة قوروس، ابن قمير وماندان، وامتداد سلطانه الذي سيعطي آسيا بكاملها.

لا بد من الإشارة إلى أن الرؤيا العربية عثرت من جهة عن العكسة ذاتها التي عبر عنها الحماة الميديان مادام أن الظاهر (صل، عمود فقري، حقو) يمثل قابضة الإنجاب. واتممت مع رواية هروذت التي سببت الحلم الميدي إلى حد قوروس، أي: ملك استياح في حين أن رواية كتيبيس نسبته إلى مانداك ذاتها^[67]. ومن الواضح أن الرؤيا العربية استلهمت من التقليد المارسي، مؤيدة قصة هروذت.

وعلى عهد اقتباساً آخر لهذه الرؤيا في أسطورة أبي مسلم الخراساني الذي كان المعرض الأفسوس عيسى انصار قضية بني العباس. فقد «كان لأبيه أمة شابة حامس، وقام الأب بريرة إلى صاحب له اسمه عيسى بن معقل، وأقام عنده بضعة أيام. وقد رأى في مامه كمناس لو أنه جالس لينبول، فخرج حيث من قصيبه نار ارمعت إلى السماء وسدت الآفاق، وأضاءت الأرض، ثم سقط في اتجاه الشرق. فقص حلمه على عيسى بن معقل، فقال له عيسى لا شك عدي في أن جاريتك تحمل في أحشائها علماً. ثم عادر إلى أذربيجان، حيث مات هناك. وأما الأمة الشابة، فقد وضعت مولوداً هو أبو مسلم. وقد تربى عند صديق أبيه عيسى بن معقل^[68]»

يسرودنا سرّات السري أيضًا برؤيتين أخريتين عن النور كانتا معروفتين في حصة سابقة. وأولهما مسووه إلى أمة، أم النبي، التي رأت، حين حملت به، أنه خرج منها نور، رأت من خلاله قصور بصرى من أرض الشام^[69]. وقبل ذلك، كان قد جاءها في المنام من يقول لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع علي الأرض، فقول: أعيلنه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم سمي محمدًا^[70].

أما الرؤيا الثانية عن النور، فمسووه إلى خالد بن سعيد قبل بعثة النبي. وقد قص رؤياه قائلًا: رأيت فيما يرى النائم ظلامًا يحيم على مكة حتى لم أجد أمر فيها جيلًا ولا سهلًا. ثم رأيت نورًا يخرج من زمزم، أشبه بنور مصباح، ثم صار يعلو ويصعد أكثر إلى أن عدا عظيمًا ومشرقًا. وحين ارتفع كان أول ما أناره لي هو الكعبة، ثم عدا أعظم من قبل، حيث لم تعد عياني ترى سهلًا ولا جيلًا. وبعد أن سطع في السماء، حبط فأبار لي مخلات يثرب وهي قنصل بُسرا. فسمعت صوتًا يقول من قلب النور: هدي له الهدى له. فقد كمل القول، وهلك ابن مارد (الشيطان) بحصه الحصى^[71]، بين إفروح^[72] والأكمة^[73]. ما أسعد هذه الأمة. فبني الأميين [ليس لهم كتاب] قد وصل، والكتاب قد بيع بهيته. وهذه القربة كدبته، وستعاقب مرتين، وفي الثالثة ستنوب. وتبقى ثلاث فرى، اثنتان في كشرق وواحدة في المغرب. وقد روى خالد رؤياه لأخيه عمرو بن سعيد بدي قال له: لقد رأيت يا أخي رؤيا عريية. وأظن أن حادثًا سيقع في بني عبد المطلب ما دمت رأيت لنور يخرج من زمزم^[74].

إن هذا الخدم الخشن بمخاطر قرآنية، يرسم على نحو مبسط، ومن خلال مجموعة من الصور الشفافة، بعض الوقائع من حياة النبي، يمكن مطابقتها بسهولة من خلال تتبع مسير النور، وحتى لو كان هذا الحلم مختلفًا، فهذا لا يمنع من أن مجموعة الرموز التي صُنع منها هي نفسها في كل الأزمان. ونحن نرى في هذا الحلم، مع ذلك، تكييفًا تامًا لهذه الرموز العمة مع الوقائع المعينة، واستحداثًا للمعطيات الأسطورية لتاريخ مكة، من أجل تفسير العلم، عني. الصلة بين بني عبد المطلب وزمزم.

ولسجل، في هذه المناسبة، أن هذه الصلة دائمة ولدت من حلم، عندما يؤكد التقليد الإسلامي ذلك. فالواقع أن عبد المطلب تلقى في الحلم الأمر الإلهي بحمر بئر زمزم: إني لائم في الحجر^[75]، إذ أتاني آت، فقال: احضر طية^[76]. قلت: وما طية؟ ثم ذهب عني. فدم كان بعد، رجعت إلى مضجعي فممت فيه، فجاءني، فقال: احضر بئر^[77] قلت: وب بئر؟ ثم ذهب عني. فلما كان القدر، رجعت إلى مضجعي فممت فيه، فجاءني فقال: احضر للصورة^[78]. قلت: وما الصورة؟ ثم ذهب عني. فلما كان العبد، رجعت إلى

مصحفي سمعت فيه، فحاجبي فقال: احضر ومرم^[79]. قلت: وما مرمم؟ قال لا تعرف أبدًا، ولا تُدَم، نسعي الحجاج الأعظم، وهي بين القريث^[80] والدم^[81]، عند بقرة العرب الأعجم، عند قرية السمل^[82].

تتفق سنة هذه الرؤيا مع سنة رؤيا صموئيل (صموئيل الأول 3-14) عني حو أدق ممسا تنوع مع بنية رؤيا محمد في المكان ذاته^[83]. فالوحي الإلهي تنابع في ثلاث دعوات سابقة. ومع ذلك فإن دعوات الوحي في رؤيا صموئيل حدثت في البيلة دائمًا، مشما في رؤيا محمد، في حين أنها في رؤيا عبد المطلب امتدت على أربع ليال^[84].

إن القيمة الرمزية والمعتقدية لهذه الرؤيا عظيمة للغاية. فمد بداية العهد المكّي، كان هناك بحر زمزم، ردي أراه الله لهاجر في الصحراء وفتح الله عينيها، فرأت بئر ماء، فأقيست عليه وملاّت مطرًا، وأعطتها إلى ابنها ليشرب. وكان ابنها مشرعا على الهلاك عطشا (التكوين 25: 15). صم هذا المأثور، فإن قلب إبراهيم لم يكن يحمل هذه القسرة كما يبدو ذلك في هذه القصة من سفر التكوين. وقد عاد لرؤية إسماعيل في الصحراء، وساعده فيما بعد على وضع أساس الكعبة.

وبعد عني ذلك، فإن عبد المطلب داخل ومور السيرة، مارس دور إبراهيم، وهو، عني منواله، كان مستعدا للتضحية بابنه عبد الله الذي نجا بفضل وحي إلهي، مثلما كان إسماعيل قد نجا بتدخل إلهي^[85]. وقد بدأ محمد بعد موت أمه المبكر، كان أبوه قد مات قبل ولادته، مضطهدًا، بالقرب من جده، يدور إسماعيل، بالقرب من إبراهيم، مشما جرى تصويره في التقليد الإسلامي^[86].

إن انكشف عن هذا البئر لدرية إبراهيم العربية، قد تجدد، على هذا النحو، على يد جد بني العربي^[87] المعنوت من الله، ليحدد التوحيد الإبراهيمي في نقائه الأصين.

م تستعرض السيرة في الحديث عن سوانت يماعة النبي محمد، باستثناء إقامته لدى مرضعته حسنة سعدية، وهي إقامة حافلة بالأحداث العجيبة. فمد موت أمه، ولم يكن به من العمر سوى ثلاث سوانت، شوهد مرة يطوف إلى جانب جده في بناء الكعبة، ثم يسدل السر حجابًا، ولا تعود السيرة للحديث عنه حتى وفاة جده حينما كان في النامه من عمره^[88].

ومع ذلك، فإن رؤيا أخرى مشريما إياه يشارك، وهو في سه ذلك، في الأمور التي كانت شغل حاضرنه مكة. فقد رأت امرأة في مامها رجلا تنطق أوصاه على عبد مطلب، كان يصعد إلى جبل أبي قيس مع فرد من كل قبيلة مكة كي يستسفر لطر يست جفاف دم سوانت عله، وكان محمد العتي واحنا في هذا الجمع^[89].

ن عاية هذه الرؤيا واضحة، ألا وهي تسوية إبقاء الإسلام على طقس الاستسقاء، وذلك مع أصوله الوثنية. وثمة رؤيا أخرى كان لها الهدف ذاته، رواه الطبري^[90]، قال: قحط الناس من عمر عامًا، فهرل لئال، فقال أهل بيت من مزينة لصاحبيهم. قد بلغنا، فادع لنا شه ولم ير الواء به حتى ذبح لهم شاه، فسلخ عن عظم أحمر، فدادى. يا محمد، فرأى فيما يرى النائم أن رسول الله (ص) أتاه، فقال: أبشر بالحياة. أنب عمر، فأقرته مني السلام. وقل له: إن عهدي بك، وأنت وفي العهد، شديد العقد، فالكيس الكيس يا عمر. فجاء حتى أتى باب عمر، فقال لعلامه: استأذن لرسول رسول الله (ص) فأتى عمر فأخبره، فمرع وقال: هل رأيت به منًا؟ قال: لا. قال: فادخله، فدخل فأخبره أحمر. فخرج فنأدى في الناس، وصعد المنبر وقال: أشدكم بالذي هذاكم بالإسلام من رأيتم مني شيئًا تكرهونه؟ قالوا: اللهم، لا، قالوا: ولِمَ ذلك؟ فأخبرهم، ففطوا ولم يفتس. فقالوا: إنما استبطأك في الاستسقاء، فاستسقى بما، فنادى في الناس، فقام فخطب فأوحى. ثم صلى ركعتين فأوجز، ثم قال: اللهم عجزت عما أنصاري، وعجزت عما حولنا وقوتنا، وعجزت عما أنفسنا، ولا حول ولا قوة إلا بك، اللهم فاسقنا وأحيي العباد والبلاد^[91].

إضافة إلى المغرر التاريخي المديني لهذا الحلم، والذي يكس في الصراع بين الفعل الطهيري بالإسلام المديني، والميل الشعبي للمحافظة على بعض الطقوس الوثنية التي ظلت عامة الناس، ولا تزال متعلقة بها بعض، فإن هذا الحلم بشكل مثلاً فريدًا، بين ما بقي من علم تفسير الأحلام العربي، عن محض لمظام الحيوانات، حدث في حالة اليقظة مقرنًا بروحي حلمي^[92]، ويؤكد، من ناحية أخرى، على نحو قاطع، الطابع الإرادي لكن أمر إلهي، مباشر أو غير مباشر، موحى في الحلم، وفكرة الالتزام التي تنجم عنه لدى قادة الدولة التفسيرية. فقد تبدى الحلم، على هذا النحو، بوصفه وسيلة للسلطة يعتمد إليها الإله في المواقف الحرجة، سواء حيث كان الكهوت مظنًا جيدًا، أو حيث كانت السوء مردرة هيبم كان دورها متراجع. أما في حالة الإسلام، فإن عاب الكهوت، ونشأ السوء بعد الرسول، جعل دور النبوة أساسًا، ككاشف للإرادة الإلهية. وسينجلي لنا ذلك، على نحو أوضح، ليس فقط في التحليلات الخلمية في حياة محمد، والتي تظهر صلبها مع نوحى النبوي، سري كان النبي يعد نفسه الوسيلة العصبى له، بل وأيضًا في التحليلات الحنبية لحلماته من بعده، أو لمؤمنين السطاء الذين يحاربهم الله بطريق المصادفة كعاقلي لكلامه

والمثل الأكثر عمودجة للواقعية التي كان النبي ينظر بها إلى الأحلام، موحود في قصة حنم لأحد أصحابه: فقد رأى خزيمة بن ثابت في منامه أنه كان يسجد فوق جبهه النبي.

فجاء إلى النبي، وقصص عليه حلمه، وحسبنا اضطجع رسول الله على الأرض، وفاز
لحريرة. فعمل كما فعلت في رؤياك. ومسجد حريرة فوق جهة الرسول [93].

وقيل أن ينوصل النبي إلى التيقن الكامل من الوحي، بمحصر المعنى، بدأ برؤى، وصفت
بأنها رؤى صادقة، كانت، بحسب تعابير ماسينيون: على شكل بقع معصدة مصبنة،
ومصوتة، لم يكن بوسعها تمييزها، تزوده بتلك الأعطية الخاصة بشوة الاخطاف، والتي
تجسدت فيما بعد على شكل حروف صوامت معزولة في بداية بعض السور (تلكم، على
الأقل، بضميف ماسينيون، هي المقاربة التي نقرحها) [94].

هذا يتأكد بيسر إلى شهادة عاتقة حيث تُسب إليها في الواقع: إن أول ما بُدئ به
رسول الله (ص) من النبوة، حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به، الرؤيا الصادقة، لا
يرى رسول الله رؤيا في يومه إلا جاءت كفلق الصبح. قالت: وحب الله تعالى إليه
الحلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من أن يتخذ وحده [95].

ونسب إلى الرسول ذاته القول: لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة، يراها
المسلم أو يرى [96]. غير أن هذه 'المبشرات' أو 'المقدمات' هي جزء مكمل للنبوة
مادامت الرؤيا قد وصفت في الحديث الشريف بأنها «جزء من النبوة» [97]. ومضى
الحديث الشريف إلى أبعد من ذلك، محدثاً، على موال التلمود البابلي [98]، إلى أية درجة
تتضمن الرؤيا إلى النبوة. فقد روي عن الرسول أنه قال: «رؤيا المؤمن جزء من أربعين
جزءاً من النبوة»، ويشرح الدهوري ذلك على النحو التالي: «يقصد لبي أن غالبية
الأنبياء، صلوات الله عليهم، لم يكونوا يرون للملك، باستثناء أقلية منهم، بل كانوا
يتلفون الوحي في أثناء نومهم [99]. هذا الانقسام في النبوة يدل ببساطة على أنها مشتتة
على درجات. أما الرقم المعطى لكل درجة، ولتتميز من مؤلف للسورة في آخر [100]،
فليس إلا طريقة في الرواية [101].

دلت يعني أن النبي، قد وصل إلى السورة عبر التدرج الأدبي، أي: في رؤيا، وفي علم
حراء، عبر النبي للمرة الأولى من الحلم إلى النبوة. وفي السنة التي حدث فيها، في عامه
الأربعين، اعتكف على عادته في غار حراء شهراً كاملاً، كان مرة اعتكاه السوي [102]،
رافقه روحه وحلال يومه ظهر له الملك جبريل يبعث من ديباج فيه كتاب [103]، فقال:
قرأ، قال: فب ما أقرأ؟ قال: فعني به حتى ظننت أنه للموت، ثم أرسني فقال اقرأ،
قال: فب ماذا أقرأ؟ قال: فعني به حتى ظننت أنه للموت، ثم أرسلي وكرر ذلك ثلثة
مرات. فقلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا اقتداءً به أن يعود لي بمثل ما صعب لي.
فقال «اقرأ باسم ربك الذي خلق... الآية» (سورة العلق). قال: فقرأتها، ثم انتهى

فانصرف عني وهبت من نومي^[104]، فكأنما كنت في قلبي كتاباً. قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الحبل، سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنت جبريل قال: فرصعت رأسي إلى السماء أنظر، وإذا جبريل في صورة رجل صاف^[105] قدميه في أفق السماء. يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: هوقمت أنظر إليه، فما أتقدم وما أتأخر وجعلت أصرف وجهي عنه في أفق السماء، قال: فلا أنظر في حاجة منها إلا رأسته كذلك. فما زلت واقفاً لا أتقدم ولا أراجع ورائي، حتى بعثت خديجة رسولها في طيبي، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي^[106].

هذه لقصة التي تجمع في داخلها دعوة الرب الثلاثة لصومئيل، وتفسير حرفيال لدى تلقيه رسالته النبوية لأشعيا (إرميا 8: 2، قارن 10: 5) حرعاً تشتمل على جرائن اثنين. حدث الأول في حالة الحلم، والثاني في حالة اليقظة. ثمة هنا مثال نموذجي للانتقال من الرؤيا إلى الانخطف، ذلك لأن النص بتصويره لحالة اليقظة التي تعقب حالة النوم يظل أدنى مما يريد قوله، ولفظ الانخطف، أو اختطاف الذي يعبر عن حالة الوجد لم يكن بعد مبتكراً^[107]. إن هذا الانتقال لمحمد من عالم حراء إلى حاضرة الجبل، وهو انتقال شهادته خديجة بنى أرسلت من يأتي به، يعكس مقارنته مع العياب الجسدي في ليلة الإسراء الذي شهدته أم هاني، والتيست بأقوال مسبوقة إلى النبي نفسه^[108]. وذلك كما نطن، عندئذ في فصول لغة حضية ابن إسحاق عن ترجمة للماهيم الباطنية

11/2/2 [مصطلح الحلم والرؤيا النبوية]

تشارك اللغة العربية القديمة اللغات السامية القديمة الأخرى في هذا التصور ولواقع أنه ما من شيء يعبر الحلم من الرؤيا الانخطفية على صعيد التعبير. ويقول آخر، فإن لفظ الحلم يؤدي عادة معنى الرؤيا. وفي مقدمة <الحلم في العهد القديم> / Der Traum im alten Testament، قدم إيريش دراسة حول دلالة هذا المصطلح المشترك لدى جميع الساميين^[109]، وتوصل فيها إلى الاستخلاصات التالية:

تصور مفهوم الحلم والرؤيا داخل منطقتين دلالتين متميزتين للغاية تمتد الأولى داخل مسافة الممتدة بين النوم واليقظة، ويجري التعبير عنها في المحصلة بالجدور التالية. الحمد <ي وش ر>، ومن هنا اشتقت الأكادمية <شور> (نوم)، و <شتو> (حلم)، والعبرية <شيسا> (نوم)، والعربية سة (نوم) من الجذر <ش و م>، ومن هنا اشتقت الأكادمية <شومانو> (حجر، حلم)^[110] والعبرية <شوما> (نوم خفيف، عليل)^[111] والعربية مدم (عمرة، حلم)^[112] وفي الأكادية فال الجذر <ب ر ي> هو في الآرامية <ح ر ي>

وفي العربية ولعبوة <رء ي> (من هنا اشتقت الأكاديمية <تربيت/مروشي> والعربية والآرامية <حاربون>/ليلة، والعربية <مرأى/ها> - ليلة، والعربية رؤيا، وتعني كلها الرؤيه اليه أو الحلم).

على هذا النحو، فإن المجموعة الأولى تعبر عن (اليوم العميق)، والثانية عن (اليوم خفيف) المتوسط بين اليوم والليظة، والثالثة عن فعل يرتبط بمبدأ اليظة، إذ لم يكن اليظة دقة. وضمن هذه المجموعة الثالثة، تكمن نقطة التداخل بين الرؤيه اليه أو الحلم، والرؤيه النبويه (النهارية واليلية) أو الانعطاف^[113].

أما لمطقة الدلالة الثانية، فتقع في بداية مرحلة محددة في حياة الإنسان، هي مرحلة السبع، وهي مرحلة متميزة بالمشاط الجنسي^[114]. ويجري التعبير عن الحلم جيداً في كل المعاني السمية^[115] بالصدر <ح ل م> الذي يشير لدى المراهق إلى نوع من الضجج الجنسي (صبروته ضججاً، بديناً، تفتح أعصائه الجنسية، احتلام ليلي) ويصبح الذهني (امتلاك إدراكاً سليماً، كونه لطيفاً ومتسامحاً، صبوراً، ومسيطرًا على نفسه).

بناء على هذا المحتوى الدلالي، فإن التقليد الإسلامي، المهتم بتمييز الحلم النبوي الحقيقي، اسمى رؤيا، من الحلم الكاذب الناتج عن الأهواء واشتعالات الروح، أو تمييز الحلم المستوحى من الله، من الحلم المستوحى من الشيطان، يخصص الجذر (ح ل م) للتعبير عن الحلم المستوحى من الشيطان. ولكن هذا التعبير ذو طابع لاهوتي حصراً، مبني على حديث شريف، يقول: الرؤيا من الله، والحلم من الشيطان^[116] غير أن واضعي المعاجم يصرون على أن يحملوا من هذين اللفظين مترادفين^[117]. وهذا يتناقض مع التقليد السامي، حيث إن الجذر الأوغاريتي <ح ل م>، والعبري <حلم>، والآرامي <حلماء>، والسرياني <حلمو>... إلخ، تعبر كلها عن الرؤيا النبوية، مثلاً تعبر المشتقات للأخوة من (رأى، وحزي)^[118].

لا يستعمل القرآن لمط الحلم بمعنى حلم إلا نادراً وفي موقع سيء. والواقع أن أحلام (جمع حلم) في السور (44/12 و 5/21) لا ترد إلا مسبقة بكلمة أضغات، أي: أحلام مفككة وغامضة. وقد وردت كلمة أحلام وحدها، مرة واحدة في الآية الأولى من هذه الآيات^[119]. والأرجح أن محاورتنا لكلمة أضغات هي التي أضغت عليها لدى التقليد الإسلامي المعنى الخاص للرؤيا. ولكن الأمر خلاف ذلك تماماً مع الجذر <رأى> الذي نعر أشكاله الفعلية والاسمية العديدة في القرآن عن أنواع الرؤيا جميعها سواء أكانت وافية أو ذهنية أو مجازية.

إن المعنى (رأى) والاسم (رؤيا)، مدلان في القرآن على رؤيا يوسف (5/12) مثلاً على رؤيا رهيقيه في السجن (12، 36) وكذلك على رؤيا فرعون (12، 43). كما أن

الأمر انوحه إلى إبراهيم بديح ابنه (37، 102، 105) أعطي إليه في رؤيا (رأيت في المنام) وقد أتى الله على إبراهيم لأنه صلحها. كذلك فإن الله حقق الرؤيا التي أراها محمد بأنه سيعود إلى مكة ويدخل للمسجد الحرام (27/48). كما أن رؤيا الإسراء والمعراج التي أراها لي قبل حجته إلى المدينة لم يعطها الله لنيه إلا من أجل اختبار إيمان أولئك الذين تبعوه (60/17) لقد كانت تلك الرؤيا على نحو ما شجرة الإعواء في القرآن (والشجرة المسعوة في القرآن).

بعد كلمة رؤيا، يستعمل القرآن كلمة منام، وللمنام في القرآن هو آية بظية^[120]، ومنول أمام الله يعادل الموت^[121] (42/39)، ووسيلة توحيه يستخدمها الله لتوجيه بنيه والمؤمنين خطوة بخطوة^[122] (43/8). والعلاقة بين الرؤيا والرسول يمكن أن تستخلص من التعبير القرآني: تأويل الأحاديث، الذي يعني بسهولة تفسير الأحلام^[123] حيث إن كلمة أحاديث (قصص، حكايات) تدل على الأرجح على معنى جامع آخر من الموضوعات ذاتها وهو جذبات (حوادث) والذي أخذ فيما بعد معنى سيئات.

نستأنف بعد هذا العرض الموجز لمصطلح حلم، تحليل قصص لرؤى من حياة النبي: بعد عودته من الجبل، أفضى محمد إلى حديجة بما حدث معه، فطمأنته حديجة وقالت: أبشر يا بن عم، وثبت، فوالذي نفس حديجة بيده، إن لأرجو أن تكون بي هذه الأمة. ثم سطلقت إلى ورقة بن نوفل، وكان ورقة قد نصر، وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل^[124]. وما أن استمع إلى كلام حديجة حتى قال: قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده، إن كنت صدقتي يا حديجة^[125]، لقد جاءه الباموس الأكبر^[126] الذي كان بأبي موسى. وإنه ليبي هذه الأمة، فقولي له فليست^[127].

12/2/2] الموضوعات الخلمية في رؤى النبي محمد

تفسر هذه القصة الحلم التالي الذي رواه عروة: سئل رسول الله عن ورقة بن نوفل، فأجاب كما نقل إلينا: قد رأيت في المنام كأن عليه ثياباً بيضاء، فقد أظن أن هو كان من أهل النار، لم أر عليه لباس.

13/2/2] البياض - الطهر

إن تصنيف موضوعه البياض - الطهر على شخص غير مسلم، تدكر بالذهب المسيحي بعض الأبرار في العهد القديم. فعين نرى أن محمداً قد أذكر الخلاص لعنه والموصي عليه أي طالب، الذي كان قد دفع عنه مع ذلك أمام القرشيين في بداية دعوته^[129].

مهم جداً إلى أي حد كان يشعر بأنه مدين تجاه هذا للمسيحي، أو اليهودي «عصري»، ورقة من نوبس، ومهم في الوقت ذاته التأثير الحاسم الذي كان لخديجة في الحياة الروحية والذهنية لروحها. فقد كان خليطاً بأن يكون بينهما مكان لقاء أولئك العرب الذين كانوا يحسبون بزوع لا يفاوم تجاه أفكار التوحيد.

من ثابت جداً أن الأحلام تعكس ما يكمنه الشعور داخل اللاشعور. وخلال الجهد المضروب الذي بذله محمد لتقديم الأبناء قومه توحيداً عربياً خالصاً مستقلاً عن توحيد يهود الذين كان يكنهم الكراهية، وعن المسيحيين الذي كان يعاني تجاههم مركبات نقص، فقد كان يكشف عن مكونات نفسه في أحلامه. والمثال النموذجي الذي يكشف عن عواطف إيجابية هو ذلك الشكل الإسلامي الذي اتخذته مثل (المدعوين إلى مائدة) (قبل ولوقا 14: 15-4، متى 22: 1-14) الذي كشفه له في الحلم الملاك جبريل وميكائيل: رأيت فيما يرى النائم كأن جبريل كان يقف عند رأسي، وميكائيل عند قدمي. يقول أحدهما للآخر: اضرب له مثلاً^[130]، حينئذ قال أحدهما: استمع ولكن أدنت مصفحة، افهم وليكن قلبك مبركاً. إنما متلك أنت وأمتك كمثلك مثلك اختار داراً، وبني فيها بيتاً ونصب فيه مائدة، ثم أرسل رسولاً ليدعو الناس إلى مائدته، فلبى البعض الدعوة، وأباطأ آخرون. وعلى هذا النحو فإن الله هو الملك، والدار هي الإسلام، والبيت هو الجنة، وأنت محمد الرسول. فكل من يلبي دعواتك يا محمد يدخل في الإسلام، ومن يدخل في الإسلام يدخل الجنة، وكل من يدخل الجنة يأكل مما يجد فيها^[131].

ما يميز هذه الرؤيا، هو أن مضمونها الرمزي وتفسيرها معطيان معاً. وهي مشابهة لرؤى يوسف (التكوير 37: 5-8، 9-10) التي تظهر معانيها بوضوح^[132]. وفي هذه الحالة، فإن الحلم وتفسيره يشكلان وحدة لا تتجزأ، إلى حد أن النعمود الأبني يقارنهما برسالة محتومة^[133].

14/2/2 حلم هرقل

عند حلم الرمزي معسره أحياناً، ولكن الله هو الذي يملؤه مقدماً له المصاح والحلم المنسوب إلى هرقل، إمبراطور الشرق (610-641 م) مثال نموذجي على ذلك: بعد أن صهر هرقل على من كان بأرضه من فارس، وانترع له مهم صليبه الأعصم، عام (614 م) وكسوا قد استلبوه إياه، خرج من حصص عيشي على قدميه، متشكراً الله^[134] حين رد عليه ما رده، ليصلي في بيت المقدس، يُسبَط له البسط، وتلقى عليها لرياحين.

فلما انتهى إلى إيلياء، وقضى فيها صلاته، ومعه بطارقه وأشراف الروم، أصبح داب عبادة مهموماً، يَلْتَب طرفه إلى السماء، فقال له بطارقه: والله لقد أصبحت أيها الملك عبادة مهموماً. قال: أجل، أُرِيت في هذه الليلة، أنْ مُلِكَ الختان طاهر، قالوا له: أيها الملك، ما تعلم أمة تختار إلا يهود، وهم في سلطانك، وتحت يدك، فابعت إلى كل من لك عليه سلطان في بلادك، فمروا، فليضرب أعناق كل من تحت يديه من يهود، واستخرج من هذا المم^[135]. **والله يحكم لفي ذلك** من رأيهم يديرونه، إذ أتاه رسول صاحب بصرى برجل من العرب يقوده، وكانت الملوك قحادي الأحيار بينها. فقال: أيها الملك، إن هذا الرجل من العرب من أهل الشاة والإبل، يتحدث عن أمر حدث ببلاده صعب، فسه عنه. فلما انتهى به إلى هرقل رسول صاحب بصرى، قال هرقل لترجمانه: سله ما كان هذا الحدث الذي كان ببلاده، فسأله، فقال: خرج بين أظهرنا رجل يرغم أنه نبي، قد اتبعه ناس، وصدقوه، وخالفه ناس. وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن كثيرة، فتركهم على ذلك. قال: فلما أخبره الخبر قال: جردوه، جردوه، فإذا هو عتقون. فقال هرقل: هذا والله الذي أُرِيت لا ما تقولون^[136].

نقد بدت صورة ورقة بن نوفل للرسول على غرار صورة القديس يوحنا المعمدان للمسيح^[137]. وعرفناه بالجميل بماحه تحلى في رؤيا، مثلما ظهرت عبته لعائشة في رؤيا أخرى، وإصحابه بعمر في رؤيا ثالثة.

15/2/2 | حجة الرسول لعائشة

كانت عائشة بنت سبيع حين تزوجها محمد^[138]. أما دواع هذا الزواج المبكر فكانت معقدة [...]. وقد رأى في يومه رؤيا نقلها إليها: رأيتك في المنام مرتين، ورأيت رجلاً يحملك في سبيح من حرير أبيض وهو يقول: هذه هي امرأتك وكشفت السبيح فوجدت أنت، فقلت: إذا كان هذا من الله فيسحقه^[139].

إن إلحاح هذا الحلم يكشف عن حاجة محمد إلى يقين ذي أصل إلهي وتعدس عائشة في الحلم على صورة طفل وضع بكشف عن الباعث الحقيقي لهذا الغلق^[140].

16/2/2 | إعجاب الرسول بعمر

ثم فنق ممثل محصوص عمر، الذي كان يرى فيه مستقبل جماعة المسلمين الفتنة من غير الممكن بالتأكيد، أن تقبل، بكل بساطة، فكرة خشية محمد من حلول عمر محله

وأصل أيضاً فكره أن يتجاوز عمر ذات يوم. ولكن عمر، بقدرته على التحد لقرار، وبدمود الذي كان يمارسه على من يحيطون به، وبالفضلة التي كان يحظى بها، أوسك أن يقاسم الرسول المكانة التي كان يحتاجها لنفسه حصراً.

رابع روى استقت من لاشعور النبي محمد فيما يخص عمر: رأيت نفسي في المنام، يقول لرسول، أسمع من بنو دلوأ على بكرة، فجاء أبو بكر وسحب بوهن شديد، دلوأ أو دلوس، عفر الله له، ثم جاء عمر بن الخطاب، وحبتذ أصبح الدلوأ شبه بسافية بين السر والخواض ولم أر رجلاً يمثل هذه القوة قادر على أن يقوم بما قام به. وقد فعل ذلك حتى روى الناس ظمأهم، وارتوت قطعانهم ثم جمعت كلها حول الخوض. وقد أضاف عبد الله بن عمر الذي روى هذه القصة: إن لذلك علاقة بالفتوحات التي تمت في عهد عمر، والثروات التي استرعىها من أهدي الكفار ونفع بها المسلمين [141].

إذا كانت هذه الرؤيا تنبأ بمواقف الإصلاح الزراعي الذي سيجزه عمر، فإن الرؤيا التالية تكشف عن دوره في توطيد أركان الإيمان الإسلامي: فيما كنت نائمًا، يقول النبي، إذ رأيت ناس ينقاطرون أمامي وعليهم أردية ما تكاد تبلغ أوساطهم، وكان لعمر بن الخطاب رداء يجر على الأرض، فسئل النبي: وماذا تفسر ذلك يا رسول الله؟ فأجاب: إنه انتقوى [142].

وفي الرؤيا التالية سندخل "أنا" محمد في نزاع جلي مع (أنا) عمر: رأيت نفسي في المنام أدخل إلى الجنة، يروي الرسول، وإذا أنا في قصر من ذهب. فسألت: لمن هذا القصر؟ فكان الجواب: لمنى من قريش. فقلت أنه أنا. فسألت: ومن هو؟ فأجابني: إنه لعمر بن الخطاب [143].

تبدو "أنا" محمد كما لو أنها وجلة لدى تفكيره بعمر، في هذه الرؤيا التي لا تنقصها الدعاية: فيما كنت نائمًا، يروي النبي، رأيت نفسي في الجنة. وإذا امرأة تنصاً بحوار قصر. فسألت: لمن هذا القصر؟ فأجابني: إنه لعمر. وعطرت لي على العود أن أحسده، ثم اطلقني أعيدو. وحين سمع عمر ذلك انحط في البكاء وقال: وهل أملك أن أكون محسودًا منك يا رسول الله؟ [144].

إذا كان من الممكن للرؤى السابقة أن تكون مختلفة، لتؤكد مكانة عمر وراء حصومه فلا يمكن أن يكون دافع عمر مبعثاً من مثل هذا الساعل ثمة دافع، من جانب النبي، رد فعل نفسي غير معترف به تقريباً، ما كان ليخضع هذا لأصحابه لموعين فكرة الاخلاق. وقد جرى تسجيله ضمن هذا الركام من الأحاديث الذي

بصوي، بالتأكيد، من جملة ما منطوي عليه من أحاديث مختلفة لأهداف مدهية ومسامحة، على نطاقات ذات صلة ملهنة بالخفيقة الواقعية.

إذا كتبت هذه المجموعة من الأحلام عن جانب داخلي في نفس محمد، فإن مجموعة أخرى تتعلّق بعش من جديد شواعله كمؤسس لدين، ورعيم جماعة من البشر يسود عليه أماتهم كافة.

17/2/2 إقامة الأذان

إن يوحى الذي نزل من خلال رؤيا بصدد إقامة الأذان والدعوة إلى الصلاة، تكشف عن شاعلي ثابت لدى النبي، بأن يجعل الإسلام متميزاً عن اليهودية والنصرانية. لقد كان مشغلاً مع أصحابه في الاختيار بين يوق اليهود وناقوس النصارى، وقد وقع الاختيار على الناقوس مسيحي^[145]، حينما جاء عبد الله بن زيد من الخروج إلى النبي مسرعاً وقال له: يا رسول الله، إنه طاف بي هذه الليلة طائف، مر بي رجل^[146] عليه ثوبان أحصران، يحمل ناقوساً في يده، فقلت له يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصعب به؟ قلت: يدعو به إلى الصلاة. قال: أهلاً أدلك على خير من ذلك؟ قلت: وما هو؟ قال: لله أكبر الله أكبر، إلى آخر الأذان. فلما أحرى لها رسول الله قال: إنها لرؤيا حق إن شاء الله. فقم مع بلال فآلفها عليه، فليؤد بها، فإنه أمدى صوتاً منك. فلما أدن بها بلال سمعها عمر بن الخطاب وهو في بيته، فخرج إلى رسول الله وهو يخر رداه، وهو يقول: يا بني الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي رأى فقل رسول الله. فسه الحمد على ذلك. وفي رواية ثانية، أجاب الرسول عبد الله بن زيد: لقد سبقت الوحي^[147].

تدرج هذه الرؤيا ضمن تقليد سامي قديم يقر مداد أن أحلام الرعية يمكنها أن تصلح كسبب إلهي أو كرسالة إلى ملكهم أو زعيمهم^[148]. وهذا يحدث على الأخص في الحاسونة^[149]. من جهة أخرى، فالنظر إلى أهمية محتواها، فإنها تشتمل على صماتير انمير تكررها من شخصين اثنين مختلفين، هما عبد الله بن زيد، وعمر بن الخطاب، وتأكيد يوحى. وهذا على الأقل ما يظهره شكلها الأدبي كما رواها لنا ابن مسحق وابن هشام فهل تتطابق هذه الرؤيا مع الواقع التاريخي؟ الحق أن ذلك لا يصح كثيراً في الحالة الزهية لأن لا برعم في دراستنا لهذه الرؤى للنسوة إلى النبي محمد بأنا نستطع نفس الإنسان مشمما كانت في الواقع، ولكن بالأحرى نفس النبي، مثلما كانت مرتبة من جماعته، في بدء تاريخها المكتوب من الممكن لوجهي النظر هاتين، في حالات عديدة،

ن استعاطما ونحسنا في حالات عديدة. ولكن في حين أن يوسعا أن يؤيد وجهة النظر الثانية، فإن تردد طويلاً قل أن على ذلك، حينما يتعلق الأمر بوجهة النظر الأولى. إن رؤى لأشد ارتعاشاً في حياة محمد هي كما يبدو لنا تلك الرؤى التي رآها هو أو رآها له آخرون عشية المعركتين الحاسمتين اللتين خاضهما ضد القرشيين.

18/2/2 حلم عاتكة

فبين مرقعة بدر ثلاث ليال رأت عمة النبي عاتكة بنت عبد المطلب رؤيا رأت راکباً أقبل على بعير له حتى وقف بالأبطح^[150]، ثم صرح بأعلى صوته: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث. فأرى الناس اجتمعوا إليه، ثم دخل المسجد والبس يتبعونه، فيما هم يحولونه، مثل به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بمنتهى: ألا انفروا لمصارعكم في ثلاث^[151]. ثم مثل به بعيره على رأس أبي قيس، فصرخ بمنتهى، ثم أخذ صخرة فأرسلها فأبليت لهوي حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفقت، فما بقي بيت من بيوت مكة، ولا دار، لا دخلتها منها عاتكة^[152].

روت عاتكة رؤياها لأخوها العباس الذي قال: والله إن هذه لرؤيا، وأنت فاكتمها ولا تذكرها لأحد. ولكن قصة هذا الحلم ما عثمت أن انتشرت في المدينة، وجعل منها أبو جهل أصحوة للجميع «ها بي عبد المطلب، أما رصيتم أن يتبأ رجالكم حتى تنبأ ساؤكم».

بعد ثلاثة أيام خرج ضمضم بن عمرو الغفاري، رسول أبي سفيان (الذي كان عائناً من الشام على رأس قافلة كبيرة، وعلم من عيوبه الذين يتحسسون له بأن محمداً قد نصب له شركاً)، ملهوقاً ليحذر القرشيين بأن الخطر يقيق بأموالهم ورجالهم، كان ينتهي بعيره وقد شوه وجهه وانزع سرجه وهو يصبح من قاع الوادي، بعد أن شق ثوبه: يا معشر قريش، القافلة القافلة، أموالكم التي عهدتم لها إلى أبي سفيان سيهاجمها محمد وأصحابه، ولست على يقين بأنكم تستطيعون إتقانها، المحلة النحلة.

إن الشاب الصارح بين حلم عاتكة وحلم أحد أبناء قبيلة مدلين بعدد جدعون، أحد قصاه بني إسرائيل (القصة 7: 13-14)، عشية انتصار الأخير هذا على أبناء قبيلة مدلين، قد شدد عليه هاس هون مريك، الذي اكتشف في قصة حلم معركة بدر عده موصوعات، تنمي إلى أسطورة جدعون وشاول^[153].

لقد ك. حلم اللطفي أكثر اعتدالاً، فقد رأى في منامه رغيث شعير يدحرج وسط مضرب حيايم مدلين، حتى وصل إلى حمتة وارتطم لها، فالتفت فأقامها المدني من

جديد، ولكن الخيمة انهارت. وقام بتفسير هذا الحلم، على الفور، رفيق الخيام الذي كان قد أمضى تعلمه له: ليس هذا سوى سيف جدعون من يواش ورجل إسرائيل، لقد وضع لله يده مدين وسائر معسكرها [154].

لأنه ملامح تقرب، على نحو خاص، بين هذين الحلمين: أولها أن الحميمين كليهما بعدنان في معسكر الخمص، معنيين كليهما هزيمة للعسكر الذي رآهما في المنام. وثانيهما أن علامة الرمية للهزيمة هي شيء يتدحرج من أعلى إلى أسفل، ويصيب مكان إقامة العدو. فإذا كان رفيف الشعر يمرر لرعاة مدين إلى الرزاع من بني إسرائيل، فإن صورة مسخرة مسقط من الأعالي المحيطة بساكني وهدا مكة، كانت حليقة بأن تكون مألوفة أكثر لديهم وتدحرجها أشد سرعة. وكانت شظاياها المتطايرة إلى كل البيوت ترمي إلى كثرة عدد الصحابة، إلى حد أن كل بيت من بيوت مكة كان لابد أن يتأذى منها. واستمع الثالث، والذي ليس أقل أهمية، هو أن هذا الحلم يؤكد في كل واحد من المعسكرين، وعدًا إلهيًا بالنصر على المعسكر الآخر. والواقع أن يهوه كان قد وعد جدعون بالنصر مثلما أن الله وعد محمدًا [155].

لقد اطمعنا محمد على هذا الوعد من خلال ما شدته ربه [156]. وبعد هذه المباشرة «حقن رسول الله حنقة» [157] وهو في العرش [158]، ثم انتبه فقال: أبشر يا أبا بكر، أتاك نصر الله هذ جبريل أخذ بصاد فرس يقرده، على ثيابه النقع» [159].

[19/2/2] حلم جهيم

ولكن قبل أن يكون النبي متأكدًا من النصر، رأى جهيم بن الصلت من محرمة بن عبد انطلب حينما مشافها لحلم عاتكة، وروى جهيم حلمه: «إني لبين النائم واليقظ» [160] إذ نظرت إلى رجل قد أقبل على فرس، حتى وقف، ومعه بعير له. ثم قال: قتل عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، وأبو الحكم بن هشام، وأمية بن خلف، زعلان وعلان. فعاد رجلاً ممن قتل في يوم بدر من أشراف قريش. ثم رآته صرب في لبة بعيره، ثم أرسه في المعسكر، فما بقي حياء من أحية المعسكر إلا أصابه نضج من دمه» [161].

إن هذا الحلم الذي تختلف مجموعة رموزه عن رموز حلم عاتكة يسير، مثل حلم عاتكة، إلى حجم الهزيمة التي ستحق بالقريشيين. فالفارسي العامص يتبأ يدايه وبلاسم هسلان أشرف مكة، ثم يمد، بحركة رمزية وسحرية، في آن معاً، أصرار الكارثة لتشمل كل عائلة من عائلات المدينة. وإذا كان حلم عاتكة علاقات قرابة مع أسطورة جدعون، فإن حلم جهيم يحد مبع استلهامه في الجرح العاشر الذي أصاب مصر، والمقصود بذلك،

مدسه انبي حدثت في مصفف الليل لكل للولودين الأكار (الخروج 12 29)، وتمثيل ملاء الموت في شكل بعير معروف لنا في مكان آخر من السيرة (162) إذ قد انتقارت بين خمسين بعير من بدر، على عودجتي ما كانت هذه المعركة في الواقع، أعني نوعاً من عبور البحر الأحمر، بالعلاقة مع الجماعة العربية المصطفية.

20/2/2 | رؤيا محمد عشية معركة أحد

إذا كان انصار بدر متوقعاً من خلال رؤى رآها الرسول، فإن هزيمة أحد كانت متوقعة أيضاً، على النحو ذاته. فحين سمع الرسول بأن قريشاً ومن والاهما من بني كنانة وأهل ثمامة، قد نزلوا، حيث نزلوا، قال للمسلمين: رأيت بقرأ تُدبح، ورأيت في دباب سبني ثمامة، ورأيت أبي أذعنيت بيدي في درع حصينة، فأولئكها المدينة. قل: فما البقر، فهسي ناس من أصحابي يُقتلون (163)، وأما التلم الذي رأيت في دباب سبني، فهو رجل من أهل بيتي يُقتل (164).

كان رأي رسول ألا يخرجوا من المدينة، بسبب هذه الرؤيا، وكان راعياً بأن يوفق أصحابه على رأيه (165). وكان هذا أيضاً هو رأي عبد الله بن أبي بن سبيل، إذ قال للرسول: والله ما خرجنا منها إلى علو فط إلا أصاب منا، ولا دخلها عينا إلا أصاب منه.

ولكن ثبت صفت المسلمين الشباب الذين لم يشاركوا في بدر، والذين كانوا يتوقعون إلى الشهادة، تارلي الرسول عن رأيه، ولكن على مصر. غير أن أولئك الذين دفعوا الرسول إلى الخروج شعروا بالندم وتراجعوا عن رأيهم، وندمهم كان متأخراً جداً، فالرسول كان قد لبس درعه وقال: ما كان لني أن يلبس لأمة درعه ثم يصمها قبل المعركة (166).

تحققت مواجس النبي التي عمرت عنها تلك الرؤيا، ومع ذلك حصل منهم، الإشرية إلى أن سبي، ومع محاربه، أصحاب لحملى أنصاره، ولم يعط للموحي الذي كان قد تمناه في الرؤيا طابعاً ملهماً. ترى هل نحن هنا إزاء تسويق لتحلي الله عن سبه في هذه معركة، معركة أحد، في حين أنه كان قد أزره بقوة في انصار بدر؟ إذا كان يعني لإجابه على هذا السؤال بالإيجاب، فسكون ثمة هاهنا نوع من عقاب إلهي عوفب به الذي لأنه م شبع «تعليمات النبي تضمنتها رؤياد، وهو ما يؤكد في نهاية المطاف المعركة التي كانت لدى محمد عن الرؤيا بوصفها رسالاً إلهية

21/2/2 | مجريات معركة مؤتة

كان من الطسعي أن روح النبي محمد، عشية هذه المعارك الكبرى، كانت قلقة ومعدة فقد كان يحسب فرصه في النجاح، ويلتمس عون السماء وتحديراتها الملائكة.

ولكن في معركة مؤتة كان يتمتع بخص أكثر تقدماً بكثير. والواقع أنه كان يرى من مسافة بعيدة جداً عن جيشه، مجرى المعركة، ودرجة البطولة التي كان سينتجع بها حامو الرايات الثلاث والتي ستدفعهم إلى أن يقتلوا جميعاً على يد البيزنطيين، ريد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة يقول الرسول: لقد رُفِعوا إليّ في اجبة، فيما يرى النائم، على سور من ذهب، رأيت في سرير عبد الله بن رواحة إروراراً عن سريري صاحبه [167]، فقلت: عمّ هذا، فقبل لي مضياً وتردد عبد الله بعصر التردد، ثم مضى [168] وفيما وراء المغزى المودجي لهذا الحلم، فهل ثمة ما هو أكثر مشروعية من ذلك الشعور الحدسي الذي كان يسبح النبي المصير الأشد سموًا وعميرًا، والذي حياه القدر لابه بالنبي ريد بن حارثة، ولابن عمه جعفر أخى علي.

وحين بعد الانتصار الذي تحقق بفتح مكة، فإن النبي المشغل بمستقبل جماعته، طل بحس في أعماق نفسه بالأخطار المحتملة الهبقة بدعوته. وفي بداية مرصه الذي كان مقدراً له أن يضع حداً لحياته رأى في المنام حلمًا: «رأيت فيما يرى النائم، أن لي عصديّ سوارين من ذهب، فكرهتهما، ففمختهما فطارا، فأولتهما ذبلك الكذابين صاحب البعامة، وصاحب البس»، أي: ميلمة والأسود اللذين أحلنا نفسيهما بهيوس في مصطقيهما الخاصة [169].

22/2/2 | استشعار النهاية

في بداية مرصه النبي كان احتمال نهايته القريبة يلزمه، وأن يعادر هذه الأرض وهو م بعم بعد بشار نصارده، ما كان ممكنًا إلا أن يقلقه. إن واحدًا من أحلامه يكشف عن ذلك عسى هو حين «رأيت فيما يرى النائم، يقول النبي، أن معانيخ العالم قد أحصرت لي، ثم إن سييكم حُمل إلى عالم أفصل. ومقيتم أنتم تأكلون الخصب، الأحمر منه أو لأصمر أو الأبيض، أصوله كلها من العسل والربد والطحن، ولككم كم قد استعم 'هواءكم'» [170].

إن ذكرى هذه الأطعمة التي كان اليتيم عمده حريًا أن يكون قد أحها، قد استفت من أعماق وعيه الباطن، في الوقت الذي كان يستشعر فيه النهاية. فالنظر إلى أن هذه

الأصعق هو التعبير الأكثر واقعية عن تعلقه بخيرات هذه الدنيا، هو صفة لألوانها وتعداده لعاصرها بما هو إطالة للذة ومقاومة للأسف.

23/2/2 [انتقال وباء الحمى إلى الجحفة]

هذا العنى في الخيلة، والذي هو شرط للتماسك الظاهري في رؤى رسول، قد تبدى أيضًا في هذه القصة التي تظهره في صراع مع إحدى الصعوبات اسطيرية جدًا التي كادت أن تبعده عنه عددًا من المتعاطفين مع دعوته. ونحن نقصد هنا وباء الحمى الذي كان يهبط هباتًا في المدينة وفي واحاتها، مما يجعل العرب المتعادين على المسخ الجاف للمصحراء يمتنعون عن الاستقرار في أرضها، في حين كان البقاء في المدينة شرطًا لاعتناق الإسلام^[171]. فتضرع الرسول إلى الله، وقد شعر بالقلق، أن ينقل الحمى من المدينة إلى الجحفة، وهي أحد الأرباص الكبيرة الواقعة على الطريق بين المدينة ومكة. وخلال رحلته التي قام بها هو وأصحابه في أثناء الليل، عليه العباس، ثم استيقظ وأيقظ أصحابه، وقال: «لقد مرت بي حمى على صورة امرأة ذات شعر أشعث داخبة إلى الجحفة»^[172].

24/2/2 [محمد مفسر لأحلامه]

مثلما أمكننا أن نرى ذلك، كان النبي ذاته يفسر أحلامه فهل كان يفسر أيضًا أحلام الآخرين؟ إن المثال الوحيد الذي نعرفه هو الحلم المسبب إلى ررارة بن عامر لنخعي، الذي قدم مع وفد من قبيلة النخع اليمنية للقاء الرسول في أواسط رجب، في السنة التاسعة للهجرة، وقص حلمه على الرسول: رأيت يا رسول الله، فيما أنا قدم إليك حنّ أفرعني فسأله الرسول: وما هو؟ رأيت أن حمارة تركتها في بيتي أنتجت جديًا أسفع أحوى، ثم رأيت نارا تخرج من الأرض تتوسط بين ولد ب سمه عمرو وبني، وهسي تقول: حبيب حبيب، بصير وأعمى. فسأله الرسول: هل خلعت في بيتك امرأة حبسى؟ أجاب الرجل: نعم. فقال النبي: لقد وضعت غلامًا هو ابلك. فسأله ررارة وبكر لماذا هو أسفع أحوى؟ فقال النبي: إذن مي، هل تشكو من برص حميه عس لأعير؟ أجاب الرجل: والذي يثلك بالحق، ما من شخص منك قد عرف به. فقال رسول: من أجل ذلك إذن... وأضاف: أما البار، فإنما فته سددع بعدي فسأل ررارة، وما هذه العنة يا رسول الله؟ فأجاب الرسول: سيقفل الناس إمامهم ويتسارعون فيما بينهم حتى ليشبكوا مثل عظام الرأس، وشك أصابعه، وسكون دم لمؤمن عسى المؤمن أعذب من الماء ويظفر إلى من يصع الشر كمن يصع الخير. فبدأ

مبًّنت، فستدرك الفتنة ولدك . . ولدا مات ولدك، فسندركك أنت فان زرارة ادع لي ربك يا رسول الله حتى لا تتركني؛ فدعا له الرسول، وقد مات زرارة، وكان اسمه عمرو بن زرارة هو الذي عاش الفتنة، وكان أول من تار صد عثمان، وأول من بايع عليّ خليفة [173]

إن الطابع المناحر والمصطبغ والركب لهذه الأحلام يبدو جلياً، والدرس الوحيد الذي يمكن أن نستخلصه منها، من أجل بحثنا، هو أنها لا تتناق مع التقليد الإسلامي الذي حصل من رسول مفسراً للأحلام، ما دام أن هذه الزرية كانت خاصة بكل الأنبياء من فيه [174]، والواقع أن تفسير الأحلام يتضمن، بحسب القرآن [175]، اجتناء وإلهاماً من الله. به في المحصلة، حلم إلهي ملازم للنسوة [176]، وأن يكون النبي محمد قد مارسه، فإن تفسيره لأحلامه يشهد ذلك بجلاء.

25/2/2 [عمر الطميل بن عمرو]

يذكر حم زرارة هذا، ومن خلال تنوع موضوعاته الخلمية، بحلم الطميل بن عمرو «سوسي، الذي كانت وموزه معروفة بوجه عام.

فيما كان في طريقه إلى اليمامة مع جيش المسلمين المتوجه للفتنة على عمر مسيئمة، رأى في المنام حلمًا يبدو غامضاً في الظاهر، ولكن موضوعاته التي كانت مفسرة، في وقت من الأوقات، تُبرز وحدة كاملة. وقد روى الطميل حمله قائلاً: «لقد رأيت رؤيا، فاعبروها لي: رأيت أن رأسي حلق، وأنه خرج من فمي طائر، وأنه لقيني مرة، فادخلني في فرجها، ورأيت ولدي يطلي حثيثاً، ثم رأيت حُس عي». وقد أعطى مسو ذاته تارياً لحلمه قائلاً: «أما حلق رأسي فوصمه. وأما الطائر الذي خرج من فمي فروح عي، وأم المرأة التي أدخلتني في فرجها، فالأرض التي تُحمر لي، فاعيب فيها، وأما طليبي عي، ثم حبسه عي، فإن أراه سيحتهد أن يصيبه ما أصابي» فقتل، رحمه الله، باليمامة، وجرّح ابنه جراحاً شديدة، ثم شفي منها، ثم قُتل عام اليرموك في زمن عمر بن الخطاب [177].

إذا ما احتفظ لنا التقليد المبني بعناصر عنية من الحياة الخلمية للرسول، فإنه لم يتوان في برويدا تمطيات مؤلفة عن وسطه وعن حقيقته، يلقي بعضها للصوء على الخيمة التي كان شخصه وأقواله يمارسها على العقول. وقد رأينا سابقاً نماذج منها، وعنى الأخص، ما يتعلق منها بمركبة بدر، وهامي ذي نماذج أخرى.

26/2/2 | محمد - القمر

إن الموصوفة الخلعية التي جرى تأكيدها، مرات عديدة، بصدد النبي محمد، هي المصم، رمز النور والإشعاع والفضعة. وحسب ابن هشام، فإن سعد بن أبي وقاص (أو ابن مالك) كان من بين الذين انضموا إلى محمد في أوائل بعثته، بدعوه من أبي بكر، وقد أسلم بعد عثمان بن عفان والربيع بن العوام وعبد الرحمن بن عوف^[178]. ولكن عائشة تروي عنه حيناً، بين أن إسلامه قد حدث، بالضبط، بعد إسلام الثلاثة المذكورين، وأنه كان شبيحة لتدخل إليهم عبر الخلم. «رأيت فيما يرى النائم، يروي سعد، قبل أن يهديني الله إلى الإسلام، كما لو كنت في غياهب ظلمة ما عدت أرى فيها شيئاً، ومجأة، أصاء قمر أمامي فنبهته، موجهاً أبصاره نحو الذين كانوا قد سبقوني إلى هذا انصر فرأيت حبيذاً ريداً من حارثة، وعلياً بن أبي طالب، وأبا بكر، فسألتهم: مد مني واصلتم إلى هنا؟، فأجابوا: في هذه اللحظة دافقاً. وعلمت، بعد وقت، أن رسول الله كان يدعو سرّاً إلى الإسلام، فالتقيت به على طريق حلي بأجناد، وكان قد فرغ من صلاة المغرب، واعتنقت من فوري الإسلام. وهكذا، فلا أحد قبل هؤلاء كان قد سبقي»^[179].

يذكر هذا الخلم ضمن السياق النفسي الذي شاع في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. فالغسوات الكبرى كانت قد تخففت، نلتها فترة من السلام والازدهار، وكان لوقت وقت إحساناً للتراث والجلالات، على غرار أسلوب الأساطير الذي عرفه العرب في الماضي، ولكن بمعايير جديدة وبروح أخرى مختلفة كلياً. وقد أتاح السلطان الذي كان يتمتع به الخلم، بأن ينوب عن شهادات الشهود عمر الموحدة أو الصنعة

أنتان من زوجات النبي وأنا في المنام حلما قبل أن تتزوجاه، بألحاحا ستكونان زوجتي له. أولهما سودة بنت زمعة، ثالث زوجات النبي، حسب الترتيب الزمني، بعد خديجة وعائشة، والتي كانت فيما سبق زوجة للسكران بن عمرو^[180]: رأيت في المنام كما هو أن النبي كان يقدم نحوها حتى وضع قدمه فوق قدامها، فزوت ذلك لزوجها الذي قال لها: وأنيك، إن هذه لرؤيا صادقة، سأمت وتزوجك محمد فهتفت حياءً شتاً. ثم رأيت في ليلة ثالثة عمراً يطلع من السماء نحوها وهي نائمة، فقصت حلمها على زوجها، فذل: وأنيك، لن يطول بي الوقت حتى أموت، وسيعطوك زوجة له بعد موتي. وسقط زوجها مريضاً في ذلك اليوم، ومات بعد بضعة أيام، وتزوجها رسول الله^[181]

وأما الثانية، فهي اليهودية صعية بنت حبي، وكانت زوج كنانة بن الربيع بن أبي الحميم حارث كوز خير، والذي حمل معه إلى القفر، مع التعذيب الذي كاند، سر

لمحاً الذي كان قد خاضها فيه^[182]. وكانت صعية رعب في الرواح من محمد لأها
كاتب صد رأت في ملامها وهي روح شابة، وأن قمرًا سقط في حجرها. فقصت
حلمها على زوجها الذي قال لها: هذا يعني أنك تحين إلى ملك الحجار محمد،
وصممها صمعة قوية مركت بقعة ررقاء حول عيناها. وحسبما رقت إلى رسول الله،
كانت البقعة لا تزال مريكة من أثر تلك الصقعة فسالها رسول الله عن تلك البقعة،
فروت له ما حدث^[183].

ولحق أنه ليس ثمة ما يدهش في أن نساء من وسط النبي كر يذعنن بهن وبين
أنفسهن أملاً بالانتماء ذات يوم إلى نساء النبي أما ما يتخفن صعية، فقد بدا الأمر غريباً
جداً. فهل ينبغي أن يرى في هذا الحلم حيلة للإفلات من المصير القاسي الذي تعرض له
زوجها، وأفراد عائلتها جميعهم، أو حتى لا تصبح سبية لأي جندي في جيش المتصرفين؟

27/2/2 | أحلام الذين خلفوا النبي محمداً

استمر الحلم، لدى حلماء النبي، متمتعاً بالقيمة دائماً. فبعد أن أسلم محمد الروح،
نظرت عني أصحابه من بعده معصلة مبادعا أنهم كانوا غير قادرين على البت بأي
أمر من دون وحي إلهي يملأون به من وراء حجاب النوم. هل كان ينبغي مثلاً لقيم
بسرتهات غسل النبي بشياه أم من دونهما؟ وحينذاك ألقى الله عليهم العباس، إلى حد أن
دفنهم كانت تلامس صدورهم ثم جاءهم صوت مجهول من جهة بيت النبي يقول لهم:
«عسبوه بكامل بشياه»، وذلك ما فعلوه^[184].

وبشأن قبر أحد أصحاب الرسول، فإن حلمنا عربياً روي بشأن طلحة بن عبيد الله،
أحد أوائل الداخلين في الإسلام: فقد سمع رجل في الحلم طلحة من عبيد الله يقول له:
ارفعني من هنا الفير لأن الماء يؤديني ثم رآه مرة ثانية وثالثة خلال الليالي الثلاث التالية.
فذهب لرؤيته ابن عباس، وروى له ذلك. فتمحصوا قبر طلحة، ولاحظا بأن جابه الذي
كان يجور الأرمس عدا أحضر بسب تسرب الماء فعبرا موضع القبر. وعاد الرجل إلى
ابن عباس فقال له: ما أراي أرى الكاهور في عييه، ولم يتغير شيء سوى أن ضميره
سعره قد تبدل موضعها. فاشترى له داراً من دور أبي بكر^[185] بألف درهم، وجعلها
منها خدماً له^[186].

اسم الثلاثي المؤلف من أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، الذين برزوا على كواكبهم
الإثبات لهبط الذي خلقه النبي، على عرار النبي، في جعل الحلم وسيلة لتحكم ومرشداً
للسوك الواجب اتباعه. وقد أكد التقليد أن أبا بكر كان مفسراً بارعاً للرؤيا^[187]، وأن

أما عبده كان «صليحاً في الأسباب، وفي توسيع الرؤيا وفي الخائب»^[188] ولمعارفة، فإنه لم يصلنا من هذين المفسرين للأحلام أي تفسير لأي حلم. في حين أننا وجدنا لعمر الذي لم نشر أنه رواية بأن له ناعاً في هذا المجال، وجدنا له في مصدرنا هذين التفسيرين.

28/2/2 عمر

الحلم الأول رآه حبيب بن سعد الطائي، وكان عمر قد عبه والي على حمص، ومحمص إلا وقت قصير حتى عاد إلى عمر وقال: يا أمير المؤمنين، لقد رأيت حلمًا أريد أن أقصه عليك، فقال له عمر: قصه، قال حبيب: رأيت كما لو أن الشمس قد أشرقت، ومعها مركب عظيم من النجوم فسأله عمر: مع أي كوكب كنت أنت؟، فأجاب: مع القمر، فقال عمر: لقد كنت مع الآية المحوكة. فمحوها آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). والله ليس يكون لي بعد شأن معك. وصرفه عمر، وقد انحاز في معركة صحرى إلى جانب معاوية، حاملاً راية طيء، وقتل في ذلك اليوم^[189].

أما الحلم الثاني، فقد رآه عمر نفسه: خطب عمر في الناس فقال: رأيت كأن ديكاً أحمر يغري بمنفاره بقرة أو مقرتب^[190]، فرويت ذلك لأسماء بنت عميس، فقالت لي إن رجلاً غير عربي سيقتلني^[191].

29/2/2 عثمان

رأى عثمان بن عفان الذي خلف عمر، أيضاً قتله في الحلم. وقد روت روجه أنه كان نائماً، فلما استيقظ قال: إن الناس سيقتلوني، فقالت له روجه: ولكن لا شيء من هذا يا أمير المؤمنين فأجاب: بلى، فقد رأيت رسول الله وأنا بكر وعمر وقالوا لي هلم تعش معنا^[192].

م بكر عثمان وحده من رأى في المنام موته الوشيك، والعواقب الوخيمة التي كانت تنتج عنه فقد صلى عامر بن ربيعة، ذات ليلة، وكان الناس يثلبون عثمان، ويهجمون عليه. وما أنقضى صلاته أعمى قليلاً، فرأى في المنام رجلاً يقول له: اقص، وادع ربك أن سجدت من الفتنة التي يحيى فيها بحر عباده، ثم شعر بوهن شديد، ولم يخرج من بيته إلا عمولاً على عفة^[193].

[30/2/2] رؤية النبي في الحلم

في عهد عثمان، كانت سريرة إعلاء صورة النبي والتي ستحولها إلى صورة أخرى قد سادت فعلاً. وسامحت قومه الصوحاب الطولية في خلق حالة من المجد حوله، وكان ثمة إيمان مطلق بصوغ شخصه وأسطورته. كان أولئك الذين لم يتعرفوا عليه، بسبب حداثة سنهم، وأولئك الذين اعتنقوا الإسلام، في البلدان المفتوحة، يثمنون بوقتهم عرفوه وعاشوا حوله، وكان آخرون يربعون لو أنه يقودهم بنفسه، كان بإمكان العلم وحده أن يلبى تطلعاتهم ويحقق رغباتهم. لذا فإن أدباً حليماً عيماً سيفقد موقفاً لرؤية الرسول في الحلم [194]. أما نقطة البداية فكانت تكمن في حديث متداول على الأرجح، منذ أواسط لقرن الأول للهجرة فقد روى يزيد الفارسي، الذي كان كاتباً لوالي البصرة عبيد الله بن زياد (توفي عام 67/686-87)، روى ذات يوم حليماً له رأيت رسول الله في المنام حين كان ابن عباس (توفي عام 69/689) والياً على البصرة، فرويته لابن عباس فقال لي: كان رسول الله يقول: لا يستطيع الشيطان أن يتلبس صورتي، لذا فكل من يري في المنام يكون قد رآني حقاً. هل يمكنك أن تصف لي الرجل الذي رأيته؟ فأجبت: نعم، يمكنني ذلك. وبعد أن أصفى ابن عباس إلى الوصف قال: لو كنت رأيته وأنت يقظان، لست تعلم أن تصفه بأفضل من ذلك [195].

عبر وسيلة الحلم جرى اللجوء إلى حكم النبي في ميادين عديدة [196]. والشهادات الأقدم عهداً، مشما يبدو لنا، هي تلك التي كان حكم الرسول مطلوباً فيها بشأن الشعر والشعراء. لوهذه الأولى يبدو ذلك مدهشاً، ولكن الدهشة تقل حينما نتحقق من أن الأمر يتعلق بالشعراء الذين كانوا يرددون أن يظهروا مثلما سيثشون فيما بعد، المصاحفين عن النبي (شعراء آل رسول الله) أي بني هاشم.

حسان من هذه الأحلام نقلهما مؤلف كتاب «الأعاني» الأول مسبوغ إلى السيد الحميري (105-173 هـ / 723-789 م): رأيت النبي في اليوم، وكأنه في حديقة سخة، عسيها نخل حوال، وإلى جانبها أرض، كأنها الكافور، ليس فيها شيء. فقال: أتدري لمن هذا النخل؟ قلت: لا يا رسول الله، قال: لأمير القيس بن حجر، فاقلمها واغرسها في هذه الأرض، ففعلت. وأتيت ابن سويبر، فقصصت رؤيائي عليه، فقال: أتقول الشعر؟ قلت: لا، قال: أما إنك ستقول شعراً مثل شعر أمير القيس. إلا أنك تقوله في قوم يورده أطهار. قال: فما انصرفت إلا وأنا أقول الشعر [197].

وستجري رؤية الشاعر نفسه في الحلم برفقة الرسول إذ رآه زيد بن موسى بن جعفر في المنام وقد روى زيد حلمه قائلاً: رأيت رسول الله في اليوم وقدامه رجل جالس،

عليه ثياب بيض، فطرت إله، فلم أعرفه. إذ التفت إليه رسول الله وقال: يا سدا أنشدني قولك: لأمر عمرو في السوى مربع، فأشدد إياها كلها، ما عاشر منها بساً واحداً، وحفظتها عنه كلها في النوم^[198].

كذلك الحال مع دجيل بن علي الخراعي (توفي عام 220 هـ / 835 م) الذي اشهر بحاله للكيميت (توفي عام 126 هـ / 743 م) سلمه ومناقسه في دور المباح عن أن السب السدي كان مملوهم الحقيقيون الوحيدون بطره، هم سل فاطمة. ولكن ذلك لم يكن السب وراء تباعد الشاعرين، بل كان السب، بالأحرى يكمن في أن لكيميت كان معادياً لعرب الجيوب، فيما كان دجيل مدافعاً عنهم^[199]، وقد رعم دجيل هذا، أنه رأى النبي في المنام. فقال لي: مالك والكيميت بن ريد؟ فقلت: يا رسول الله، ما بيني وبينه إلا كما بين الشعراء. فقال: لا تفعل، أليس هو القاتل: لما زلت منهم حيث يهيموني

ولا زلت في أشباعهم أنقلب^[200]

فإن الله قد عمر له بهذا البيت. قال دجيل. فالتهمت عن الكيميت بعدها^[201].

[31/2/2] أحلام مختلفة

إن الحليم المعتقد الذي جرى اصطعاعه لمعايات مختلفة كان كثر الشبوع في الأدب الإسلامي. وقد شددا في غير مكان^[202]، على الأهمية السياسية للعديد من الأحلام المسبوبة إلى علماء عباسيين، وشدد ماسينيون من جانه على أحلام الترجيه والإرشاد في حياة بعض الصوفيين^[203]. من جهة أخرى فإن الأحلام التي لم يكن لها من مسوع سوى استبعاد شكل أسلوبي، ليست قليلة، على غرار الأحلام التي جرى التصر عنها شعراً في كتاب «الأغاني»^[204]. وليس من غاية لها إلا الحصول على حظوة لدى أمير! أو ديك اليتيم لشاعر معري يصدد الربر ومعادهما «رأيت آدم في المنام وقلت له يا أبا البشر، اليس يروى أن الربر هم من ذريتك/ فصاح: أما! لشكر حواء طلقه إذا كان ما يرموه صحباً»^[205]. أو ديك اليبين أيضاً اللذين سبا إلى أبي دلف^[206]، د راء به دلف في المنام ومأله. (في أي حال أنت؟ فأجابته: لو بدعونا وشأت حين عمت/ فسكون الموت راحة لكل حي/ ولكن بعد الموت يأتي الموت، وبعد الموت سؤال عن كل شيء»^[207] من المؤكد أن هذا النوع من الأحلام لا يمكن أحده في الاعصار في هذا الفصل.

32/2/2 | أحلام ذات انعكاسات تاريخية

عكست بعض الأحلام الخاصة بالمرحلة الأموية، وقائع تاريخية ذات أهمية عظيمة. فحين نعلم إلى أي حد كان تدخل عمرو بن العاص (توفي عام 43 هـ / 663 م) لصالح معاوية حاكماً في مؤخر أدرج (39 هـ / 659 م) وعمرو هذا هو الذي فتح مصر وحكمها ثم أقاله عثمان. ومع ذلك فإن حلمًا حوله روي بصيغتين مختلفتين، يكشف عن الفكرة التي كونها عمرو عن معاوية.

33/2/2 | عمرو بن العاص ومعاوية

أما الشكل الأول، المعتدل جدًا، فرواه ابن قتيبة^[208] نقلًا عن المغاني: قال عمرو بن العاص لمعاوية: رأيت فيما يرى النائم ليلة البارحة، كما لو أن القيامة قد قامت، وأن الموازين قد نُصبت، ودعي الناس ليحاسروا على أعمالهم. ورأيتك حينذاك، واقفًا تنضج عرقًا، وأمامك (ارتفعت كومة من) الصحف عالية علو الجبال. فسأله معاوية ساجدًا: ألم تر قط دبابير مصر؟ ملمحًا، على الأرجح، إلى الثروة التي راكمها عمرو في ذلك البلد.

أما الشكل الثاني للحلم فهو أكثر عني بالتفاصيل والألوان، رواه البكري^[209] نقلًا عن الدرر قطي: قال عمرو ابن العاص لمعاوية: رأيت أنا بكر في المنام وكان عرويًا، فسألته عن سبب حربه، فأجاب: هناك الملكان مكلمان (بأن يسألاني) عن (أفعالي) وليس أمامي سوى صاع صحف، ورأيت عمرو في الموضع نفسه وأمامه (كومة) صحف عالية عدو رابية المخزومة^[210]، ورأيت أيضًا عثمان في الموضع ذاته، و(أمامه كومة) من الصحف يصور حين الخنثمة^[211]، ثم رأيتك يا معاوية (وكل أملاك كومة) من الصحف يملو أحد^[212] ونهر^[213]. فسأله معاوية: ألم تر أهراصات مصر؟

إذا كان هذا الحلم أشبه بمزاج بين صديقين أكثر مما هو دعوة إلى لتفكير، فإنه يكشف مع ذلك عن عظم للمسؤوليات الباهظة التي كانت على كاهل قادة الدولة الإسلامية إن صورة الصحف يمكن أن تكون مستوحاة من التطور المتعاطم في الدواوين والإجراءات الإدارية. ونحن نعلم، إضافة إلى ذلك، بأن معاوية حاكم الشام القديم، خص الحكومات الجديدة بإدارة موطنة على النمط البيزنطي^[214].

34/2/2 | مأساة كربلاء

في العام الذي مات فيه معاوية (59 هـ / 687 م) وقعت مأساة كربلاء لا بد أن تترك صدى عظيمًا في الإسلام الشيعي. فقد قتل في كربلاء، الحسين بن علي، ثالث الأئمة

بعد تحية الحسن (توفي عام 49 هـ / 669 م في المدينة) والذي كان قد رفض مباحة يريد الأول. ثمة رؤيا لابن عباس (توفي عام 69 هـ / 689 م) ستنى عن الحبر المفتح لمقتل الحسين، قبل أن يكون معروفاً. يقول ابن عباس: رأيت الرسول في المنام في الليلة التي حل فيها الحسين، كان يحمل بمله إباءً يضع فيه الدم. فقلت له: ما هذا يا رسول الله؟ فأجاب: إنه دم الحسين ورفاقه، أرفعه إلى الله.

وفي الصباح اطلع ابن عباس الناس على مقتل الحسين راوياً لهم رؤياه، وقد تأكدت الرؤيا بمقتل الحسين في ذلك اليوم بالذات^[215].

[35/2/2] صلب ابن الزبير

ثمة حدث مأساوي آخر في تلك الفترة، هو احتلال الحجاج بن يوسف في عام 73 هـ / 692 م مكة وصلب عبد الله بن الزبير. فبناء على حلم للحجاج، أمر الخليفة عبد الملك بن مروان (66-87 هـ / 685-705 م) بتلك الحملة على مكة. قال الحجاج لعبد الملك رأيت في المنام بأني كنت أسلح جلد عبد الله بن الزبير، فابغضني إليه. فبعثته مع ألف رجل، وطلب منه أن ينتظر في الطائف، حتى يتلقى منه أمراً بذلك. ثم كتب إليه بأمره بمقاتلته، وأرسل له تعريضات. فحاصر الحجاج عبد الله بن الزبير، وانتهى به الأمر إلى أن قتله ثم أخرجته من المدينة، وصلبه^[216].

[36/2/2] وقاحة الحجاج

ثمة حلم، مخلق على الأرجح، يدور حول الرجل الفاسي عديم الرحمة، الذي كانه الحجاج، وقد روي في شكلين: بحسب البيهقي^[217]: رأى رجل الحجاج في المنام وسأله عن حاله الذي هو فيه، فأجاب: في أي حال ترائي أئت حُرمت من أمك؟ فقال للرجل: وقع في الدنيا، ووقع في الآخرة.

وحسب ابن عبد ربه^[218]، مستشهداً بالرياشي والأصمعي: أن رجلاً رأى يريد بن أبي مسلم وقال له: رأيت الحجاج في المنام وسألته: ما فعل الله بك؟، فأجاب: لقد قتني بعدد ما قتلت من الناس، وأنا أنتظر ما ينتظره الذين يوحدون الله؟ ثم رأته بعد عام وسألته ماذا فعل الله بك؟، فأجاب: يا عاصي بظر أمه^[219]، ألم تسألني في العام الماضي، وقلت لا؟ ذلك؟ وحينئذ قال يزيد بن أبي مسلم للرجل: أشهد أنك رأيت أن محمد (الحجاج) حقاً.

[37/2/2] ودع عمر بن عبد العزيز

بغير ما كان الحجاج قاسياً ووقحاً، كان الخليفة عمر بن عبد العزيز (99-102 هـ / 720-7 م) الوالي القلم للمدينة المنورة، متسامحاً وورعاً. فتسامحه تجاه المسيحيين، مثلاً ورعه يؤيد ما حلم وآه عمر نفسه يظهر فيه الرسول والخلفاء الأوائل، وفي وسطهم يقف المسيح بن مريم.

يروى مراراً، عنق فاطمة بنت عبد الملك ووجه عمر، ناقلاً عنها كبت إلى حجاب عمر بن عبد العزيز وهو نائم، ثم استيقظ وقال: يا فاطمة، رأيت حلمًا م أرق قط أجمل منه. فقلت له: فاروه لي يا أمير المؤمنين. فقال: انتظري حتى الصباح. وحسبما دع المؤذن إلى الصلاة، فخص وأتم صلاة الفجر. ثم عاد إلى حجرة الاجتماع. عذبت إليه وقلت له: أرو لي حلمك يا أمير المؤمنين فقال: رأيت نفسي في مرج أخضر، ما رأيت قط أجمل منه، وفوق هذا المرج قصر من زمرد، وكانت المخلوقات فاطمة قد اجتمعت حول هذا القصر. وإذا عناد بنادي: أين محمد بن عبد المطلب؟، فهض التي ودخل إلى القصر، فقلت لنفسي: يا رب أنا في اجتماع يحضره الرسول ولم أسلم عليه، وم يمر وقت قصير حتى خرج المنادي من جديد، ونادي قائلاً: أين أبو بكر الصديق؟، فهض أبو بكر ودخل قصر وما هي إلا لحظة حتى خرج المنادي ونادي: أين عمر بن الخطاب؟، فهض عمر، ودخل. فقلت في نفسي: يا رب، أنا في اجتماع يحضره جدي أيضاً، وم أسلم عليه ولم تنفض لخطاب، حتى خرج المنادي ونادي: أين علي بن أبي طالب؟، فهض عبي ودخل. وما انقضت لحظات حتى نادى المنادي. أين عمر بن عبد العزيز؟، فهضت ودخلت، فرأيت الرسول جالساً، ورأيت عن يمينه أبا بكر وعن شماله عمر، وكسان عثمان وعلي أمامه. فقلت في نفسي: أين سأجلس أنا؟ لن أجلس إلا إلى جانب جدي. وجسنت إلى جوار عمر بن الخطاب. ورأيت بين الرسول وأبي بكر شاة به وجه حمير، فسألت من هذا يا أبي؟ فأجابني: إنه عيسى بن مريم. ولم تنفض لحظات، حتى سمعت المنادي يقول: يا عمر بن عبد العزيز، لا تغد عن النهج الذي أنت عليه. ثم هضت وخرجت، وبعد لحظات خرج عثمان، وأقبل خوي، وقال: الحمد لله الذي حماي، وبعد خطب خرج علي، وقال: الحمد لله الذي عمر لي [228].

لنفس هذا الحلم سوى صورة تجارية للتصورات السياسية لدى المنافحين عن السلطة الشرعية لتي عصبها الأمويون، والذين مستنصر قصيتهم، مع انقصار العباسيين الذين لم يعرفوا إلا بعمر بن عبد العزيز من بين الخلفاء الأمويين.

وحكنا، فمنذ عي، عثمان إلى الخلافة وحتى عي، عمر بن عبد العزيز، لم تكن خلافة ارسون تحول على الشرعية. وهي لن تكون كذلك قطعاً للعاسيين، إلا هزيمة احمر أموي. هو مروان الثاني، ووصول أول عباسي إلى الخلافة عام (132 هـ / 750 م) هو أبو عباس السامح ثمة تحفظات، كانت تناع بخصوص الخلعتين: عثمان، الذي لم يناد عنه فدادي في الحلم، وعلى بن أبي طالب، واللذين يثير موقعهما أدم ارسون في الحلم، إن أن الاحترام الذي كانا يحظيان به في التقليد الإسلامي يعود إلى المحبة التي كان يوليها الرسول هما لكونهما صهره. أما ما يخص عمر بن عبد العزيز، فكان يدين بهذا الاعتبار ليس فقط إلى ورعه، بالقياس إلى الحياة المأخوذة للأمويين الآخرين، بل وأيضاً إلى رابط القرابة بينه وبين عمر بن الخطاب والذي كان يوحد بين روجيهما

38/2/2 فتح الأندلس

حدثت مهم آخر من أحداث تلك الفترة كان سيحري التنبؤ به في ملان، يروي أن صارق بن رباد، الفتيق البربري لموسى بن النصر، حمر آخر إلى الأندلس، بعد أن فتح لمغرب، رأى النبي في الحلم، وحوله مهاجرون مكبون وأهصار مديبون، سيوفهم معققة احتمالان، ورمحهم عرق أكتافهم. فقال له النبي: يا طارق، تقدم نحو عاثك. وأوصاه بأن يكون رفيقاً بالمسلمين وفيّاً للمهود. ثم رأى طارق أن الرسول وصحه دعوا إلى الأندلس قبله. فاستبقظ طارق عاذاً أن هذا الحلم قد نبأ بسجاح حملته، وأخير رفاقه بذلك، وقد تغزرت شجاعته، ولم يعد لديه أي شك في النصر [221].

أما بصدد الحروب بين العرب والمغرب، فإن ابن الأثير يروي لنا حمرين اثنين لا يقصصهما التشويق. الحلم الأول موب إلى محمد بن أبي عامر الملقب بالنصور (توفي عام 393 هـ / 1002 م) وهو الحاكم الحقيقي لإسبانيا المسلمة، إبان خلافة الحاكم الثاني وهشام الثاني. ولذي كسب الشهرة من محال حملاته العسكرية ضد مسيحي إسبانيا، وفي عام (373 هـ / 983 م) جمع جيشاً عظيمًا للقيام بحملة يستعته حلم ره في إحدى الليالي السابقة، «فقد رأى في المنام رجلاً يقدم له بعض نبات الحليون [222]، فأخذاها وأكثها». وحلب من أبي جمعة أن يصر له حلمه، فقال له هذا الأخير: اذهب إلى بلدة ليون [223] فعوف ستولي عليها. فسأله: وكيف استخلصت ذلك؟، فأجاب: لأن هذا النبات يسمى في بلاد الشرق الحليون، وقد قال لك ملاك الحلم، ها ليون (تلك هي ليون) فاجعه عر ليون وحارها. وهذه المدينة تعد من بين ملانم العظيمة [224]، ويصيف الإخباري، إن المسلمين يحجوا في الأسبلاء على المدينة وحلب كل ما وجوهه في

39/2/2] حلم ألفونس السادس

'ما أحلم الثاني فيعري إلى ألفونس السادس، ملك ليون وقشتالة وعالسا (1065-1109 م). بعد أن شجعه انتصاره في طليطلة عام (1085 م) قرر النصي إلى الأمم. كان اسمهم قد أهلكهم الاممات، فاستحلوا بالمرايطون في المغرب، وحين علم ألفونس حروف من ذلك، ورأى في المنام أنه «كان يمتطي فيلاً وبين يديه طبل يقرعه» فقص حلمه على الفسيفس الذي سمعوا عن تفسيره، وحينئذ استدعى عالماً مسماً صليباً بمسير الأحلام، وروى له حلمه، فطلب منه العالم أن يعفيه من ذلك، فأبى، فقال له حينئذ: تفسر حلمك موجود في كتاب الله. فهو أولاً كلام الله الذي يقول فيه (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل - الآية) (105). ثم إنه كلامه الذي يقول فيه (فإذا نقر في الناقور، فذلك يومئذ يوم عسير، على الكافرين غير يسير) (74/8-10)، وحينئذ السذي جمعه سياد وحين اجتمع جيش ألفونس رأى كثرة عدده، فسار من ذلك، واستدعى المفسر المسلم، وقال له: سادس بهذا الجيش للقاء رب محمد، صاحب كتابك وكانت تلك معركة الرلاقة (ساعراحماس) عام (479 هـ / 1086 م) التي قتل فيها ألفونس، وأبىء الجراء الأعظم من جيشه 1224.

40/2/2] أحلام المرحلة العباسية

غير تاريخ بني العباس بالعديد من الأحلام المهمة. ولما كان اهتماماً يحصر ضمن هذا الفصل بالخطبة العربية حصراً، فقد خصصنا لتلك الأحلام دراسة على حدة [227]. كي يدل على استمرارية الخطوة التي تمتع بها تفسير الأحلام في الإسلام خلال الخلفاء كاهن. ولكننا سنأخذ هنا بتقديم بضعة أحلام مختارة من خارج بلاد بغداد، طعي عنها لأسسة والخيال، على النوال الشائع في كثير من المبادئ آنذاك. حتى ليكاد أن يكون الدافع الأصلي لبعضها، وعلى الأخص أحلام الأسر المالكة، المنسوبة إلى الخلفاء.

تركز اهتمامنا على الأدب السري الذي يضعنا، على العود، أمام رجار لتدعيم والمعرفة الذين يعرض أن تكون تصوراتهم أشد تصوراً وأحكامهم أكثر نقدياً من غيرهم في مجال نشاطات الفكر والخيال. ولا نوي هنا بالطبع، تقديم كل العناصر الخشبية الموجودة في ذلك الأدب، وإنما سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة المختارة من كتاب «وفات» لابن حلكان.

[41/2/2] **خارجة بن زيد**

وردت درجات السلم بوصفها ورمًا لسنوات العمر في حلم مسبوب إلى خارجة بن زيد بن ثبات الأنصاري، الذي كان أبوه من أصحاب النبي ومن «كتاب الوحي» [228] يسري خارجة. رأيت فيما يرى المائم، أني بيت متين درجة، ولما فرغت من بائها تدحرجت من أعلاها إلى أسفلها، وكنت قد أكملت أعوامي الستين، وقد مات خارجة بن زيد بالفعل في تلك السنة [229].

[42/2/2] **الشافعي**

وردت موضوعة اللحم-الولادة في حلم لوالدة محمد بن إمام الشافعي (توفي عام 204 هـ / 820 م): فحيما كانت حامله به رأيت المشتري في المنام يرحم من فرجها ويسقط في مصر، ثم تسقط قطع منه في جميع البلدان. واستخلص المفسرون من هذا الحلم بأنه سيولد لها غلام سينفع بعلمه سكان مصر، ثم بهم سائر البلدان [230].

[43/2/2] **ابن سلام**

وردت رؤية الرسول في المنام، بوصفها دعوة إلى اللقاء القريب به، في حلمين اثنين يتضمنان على صور عجيبة. أما الحلم الأول فهو للمفقيه اللغوي العراقي العظيم أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي عام 224 هـ / 838 م) «فبعد أن أدى فريضة الحج أراد لعودة إلى العراق، فاستأجر دابة نقله إلى غايته. ورأى الرسول في المنام في الليلة التي سبقت رحيله. كان الرسول جالسًا، في وقت مبكر من الصباح محاطًا بحراسة، وكان الناس يدعئون إليه ويصاحونه. فلما رعت في الدخول، منعي الحراس من ذلك، فسألته: لِمَ تقولون بيبي وبين رسول الله؟ فأجابوني: والله لن ندخل إليه ونسلم عليه ما دمت عازمًا على السفر هذا إلى العراق فقلت لهم: هل أسافر إذن. هتلقوا من وعدي، وأفسحوا لي في الدخول. فدخلت ومد اليي إلى يده، ولما استيقظت أُلغيت كراء الدابة وأُقيمت في مكة». رطل ابن سلام فيها حتى وفاته، ودفن في حي «جمر»، ويقال أيضًا إنه رأى هذا الحلم في المدينة، وأنه مات فيها بعد ثلاثة أيام من انصراف الحج [231].

[44/2/2] **ابن جبانة**

والحلم الثاني كان لابن سته أبي يحيى عبد الرحمن . . بن سته (توفي عام 374 هـ / 984 م) الواعظ في بلاط سيف الدولة في حلب. فقد رأى في المنام جمعًا من الناس، فسأل

عن دسئ، ففيل له: إنه النبي وأصحابه. فلما مهم ابن فباته فتلقيه النبي قائلاً أهلاً
عصيب الخطباء، ثم أشار بإصبعه إلى الميوز، وقال شيئاً بشأها، ثم أدهه منه وعاقه،
فدخل شيء من ريق النبي في فمه.

يقول الكندي^[232] الذي يستشهد به ابن خلكان: سيطر الواعظ ثلاثة أيام، بعد هد
الحلم من غير طعام ولا شهية للطعام. فقد كانت رائحة المسك تعبق من فمه. ولم يمض
بعد ذلك سوى زمن قليل . . وأوضح ابن خلكان: عاصر بعد ذلك ثمانية عشر يوماً، لم
يكن ينتهي فيها الطعام ولا الشراب، بسبب من ريق النبي، والبركة التي بالها منه. وقد
سميت هذه الموعظة باسم الثمانية^[233].

ووصل إلينا من الأندلس حلم له معري عامر، يكشف مع ذلك كما يبدو عن لوم
بوجه أصحاب التقى والورع إلى رجال الأدب المشغولين حوماً بالأمر الدنيوية.

45/2/2 | ابن عود

يروي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عود: أن أبا مروان حيان بن خلف . . بن حيان
(توفي عام 460 هـ / 1076 م) كان فصيح العبارة في كلامه وصاحب موهبة في الكتابة،
وم يكن يُدخل في تاريخه الحكايات^[234] والقصص الكاذبة، وقد رأته بعد موته في المنام
«يستقيم نحو مهضت للقاءه، محباني ياخذ، فقلت له: ما فعل الله بك؟، فأجابني: غفر
لي والسريع الذي دوتته، أما ندمت عليه؟ فقال. والله لقد ندمت أشد الندم، ولكن
العلي غفر لي، فمسح ذنبي وعفا عني^[235].

46/2/2 | السموءل بن يحيى

إسمر وحسي تلقاه اليهودي أبو نصر السموءل بن يحيى المغربي (توفي عام 570 هـ /
1174 م) في مساهم اعتنق الإسلام، وروى حله في كتاب سمواء (غاية المقصود في الرد
على النصارى واليهود)^[236].

47/2/2 | الرؤيا والتصوف

كان للرؤيا، بوصفها منقلاً لور روحي وإيمان، مكانة عظيمة لدى المتصوفة. وقد
أكد وي ماسيون أهميتها في حياة البعض منهم من أمثال الخلاج (توفي عام 309 هـ /
922 م) ورؤيدان القلي (توفي عام 600 هـ / 1209 م) وابن عربي (توفي عام 638 هـ /

ومن هنا شدة مثل هذه الحالة لدى النائم. فحين يستيقظ من نومه، تصعب تلك الأحوال التي نوهها، بفعل القود الحسنة التي تعمل من خلال النظر الوقفي إلى الأشياء، ومثل تلك المعارف الضرورية. وهذا أشبه بما يحدث لبور قديلا حينما تشد لظمة، وما أن تصلح لشمس حتى يطعم نورها على نور القديلا، لأن هذا الأخير يتراجع حينئذ أمام نور الشمس ولذا فإن حالة النوم أشبه شيء بنور القديلا، وحالة البقطة أشبه بنور النهار. فحين يصبحو النائم يذكر صوراً كانت له خلال النوم، ثم إن هذه الظواهر والأفكار التي تعطر على قلبه في حالة النوم تصدر حيناً عن الشيطان وحيناً عن مشاعر الشمس، وحيناً عن إنعامات الملاك، وتكون حيناً شكلاً من أشكال الوحي التي يعطي الله من محالته، في قلب النائم، مثل تلك الحالات، وهذا ما يؤكد الحديث النبوي: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً» [243].

ويكن إدراك الصوفيون مجمعين على القيمة الكشفية للرؤيا، فإنهم يمتزجون بخصوص النوم الذي يشق منها . فقد أدرك بعضهم النوم لأنه «أمن الموت» ومناجاة للعقاب الإلهي. ورأى هؤلاء أن النوم لو كان جيداً لكان موجوداً في الجنة. ثم أصبحت ثلاث حجج توراتية إلى ما ورد في القرآن حول النوم (6/60 و39/42) تقول لحنحة الأولى إنه بسبب النوم الذي ألقاه الله على آدم صرحت حواء مبيع كل الشرور، وتقول الثانية إن إبراهيم جاءه أمر الله بذيح ابنه إسماعيل، وهو نائم (37/102)، وتقول الثالثة إن الله أوحى لداود «كذب كل من يقول إنه حسي وحين يأتي الليل ينام بعيداً عني». من جهة أخرى فإن لنوم نقيض العلم، ولهذا فإن أبا بكر دلف بن جحدر الشسلي (توفي عام 334 هـ/ 996 م) كان يقول: أصغر عمرة خلال مدة ألف عام عار شائن، ويقول أيضاً: ثعلبي احتق لي وقفاً من ينام بفصل عني، ومن يفصل عني يحول بيني وبينه حجاب! وبعد هذا، فإن الشسلي كان يدهن عييه بالملح كي يطرد النوم.

وهناك منصوفة أخرى يقول أن النوم نعمة من الله الذي، كما يقولون: «يرهبه بعده ندي سام وهو يسعد». ويقول: هذه روح عدي قرية هي، وجسده بين ندي، وهو ما يفسره عالم الصوفي العظيم أبو علي بن خاق قاتلاً. روح العبد في موقف اساجاه، وجسده على بساط نعش. إضافة إلى ذلك، كن من ينام على ظهارة يبيع لروحه أن تطوف حول لعرش وتعد الله. وغوى ذلك، ألم يعلم الله. «وجعلنا نومكم سباتاً» أي: راحه (78/9).

والمعلم الصوفي نفسه أم علي بن خاق يروي «أن رجلاً شكاً إلى شيخ كثره نومه فقال له الشيخ: اذهب واحمد الله على عافيتك، فكم من مريض يشتهي أن يتدفق الحطة من النوم الذي تنسكو منه». ويقار أيضاً، إنه ما من شيء أكثر إزعاجاً للإنسان من نوم

الأثم حتى به يتساءل. متى يفنى، ليخرق حدود الله، حتى إن هؤلاء يعدلون اليوم بأفضل أحوال العاصي، لأن الوقت إذا لم يكن له، فهو ليس عليه، على الأقل.

يروى الدقاق أيضاً أن الشح الكرماني كان معتاداً على أن لا ينام قط. وبكر اليوم عليه ذات مرة، فرأى في نومه الحق سبحانه، فصار بعدها يلتصق اليوم وكان يحب أولئك الذين يسألون عن سبب تبذره: لقد رأيت بحجة قلبي في يومي، لما فقد أحبت يوم، وأحببت الرقاد.

49/2/2 [نماذج من أحلام المتصوفة]

جمع لقشوري، في الفصل الخاص بالرؤيا، عدداً كبيراً من أحلام المتصوفة. وقد شككت رؤية اخواريات العالقة في الدهن المفتون للحالم مادة أولية، على نحو جوهري، كما تواترت أحلام التعليم والوعظ الذي يظهر فيه قطب صوفي ميت، وتكررت معها ألفاظ عطفي، أوصني، فالقطب الصوفي الذي يظهر في المنام يُسأل عما آلت إليه أحواله بعد موته، وعما صدر بحقه من حكم، أو عن بعض النقاط الخاصة بعبادته. كذلك فقد أناد الجسم أحياناً في إفراز حكم من الأحكام^[244]، وتكررت رؤية إبليس كثيراً في أحلام المتصوفة^[245].

سنرفسنا من مجموع تلك الأحلام ثلاثة منها: يتعلق الأول تلقين الضوء للصوفي. فقد روى أحد الصوفيين أنه رأى في المنام «رسول الله محاطاً بجمع من الفقراء، وزن مدك من السماء يحمل أحدها طستاً، ويحمل الآخر إبريقاً. ووضع الطست أمام رسول الله فعسل يديه، وطلب من الجميع أن يغسلوا أيديهم، وأخيراً وضع الطست أمامي، ولكر أحد الملكين قال للآخر: لا تصب على يديه فهو ليس منهم. فقست. يا رسول الله، ألم يروا عنك أنك قلت: الإنسان على دين خليله؟ أجاب الرسول. بلى فقست. وأنا أحب وأحب هؤلاء الفقراء فقال النبي للعلاك حسب على يديه فهو منهم»^[246].

أما الجسم الثاني فهو من الأحلام التي تشخص أحوال الروح فقد روى أبو بكر الكتاني قال «رأيت في المنام شاباً بي الطلعة ما رأيت عيني قط أهدى منه، فسألته: من أنت؟ أجاب: أنا النعوى. وأنى تقيم؟ في كل قلب حزين. ثم رأيت امرأة سوداء م نر عيني قط أقبح منها، فسألها: من أنت؟ أجابت: أنا الصلحك. وأنى تقيمون؟ قالت: في كل قلب جدل. عارق في اللهور. فاستيقظت حيث وقررت أد لا أضحك إلا عني الرعم»^[247].

والخلم الثالث هو حلم علاجي. فقد روى السماك بن حرب قال. فقدت بصري، فرأيت في المنام كأن قاتلاً يقول لي: اذهب إلى القرات، واعطس في مائه، ثم فتح عييت وقد فعلت كما قيل لي، فارتد إلي بصري [248].

وهكذا، احتفظ التنصوف في الحلم بمزاياه جميعها، وكيف الخلم مع حاجته الخاصة وروّده موصوعة من موصوعاته ذلك أن قابلية الخلم العجيبة للتكيف جعلته خليقاً بأن يستمر عبر العصور. فقد شكل الخلم جزءاً مكماً للحياة اليومية للبشر، ونظور مع تلك الحياة التي لم يكن فيها في النهاية سوى للشاشة غير المرئية التي تسجل تفاسده.

50/2/2 | أحلام إخبارية

بالتوازي مع المبدأ الصوري، أثبتت بعض الوقائع مواصلة اللجوء إلى الخلم، كطريقة للإخبار. فقد روى ابن خلكان (توفي عام 681 هـ / 1282 م) أنه رأى الميرد في المنام، ولامه على أنه سب إلى أبي نواس خطأً مخوياً. فدهش الميرد من ذلك، وشعر بالاحرج. تكمن الحقيقة الواقعية لهذا الخلم في الظروف المحددة والفصلة التي كان قد عرّضها لمؤلف [249].

وما يشهنا أكثر هو أبيّفين الذي يصفه المؤرخ ابن الجاور (توفي عام 690 هـ / 1291 م) على أحلامه حيث كان يعتمد عليها مرات عديدة لإقرار الوقائع. أما روايته لهذه الوقائع، فكان يدخل إليها عبر الصيغة التالية: رأيت في المنام كأن قاتلاً يقول لي . . . [250].

ولس نكون دهشتنا أقل حين يخبرنا بقوت [251] أن «سكان حلب أقاموا "مشهناً" أبنوا عليه الكثير من المال لأهم، كما زعموا، قد كانوا رأوا علياً بن أبي طالب في المنام في المكان [الذي سوا فيه المشهد]. وحدث الأمر نفسه في مدينة حمص، فقد أقام سكانها مشهناً لعلي يسم عموداً كان يحمل بصابت أصابعه، حيث إن واحداً منهم كان قد رآها في الحلم [252].

51/2/2 | ألف ليلة وليلة

غير أن الصورة الأكثر واقعية لمجتمع في ذروة نفعته، ظهرت في الأحلام المتكررة في «ألف ليلة وليلة». وقد صنف سكتا أليسييف [253] هذه الأحلام حسب موصوعاته وأفكارها الرئيسية إلى أحلام مجازية [254]، وأحلام مخيرة [255]، وأحلام معشّرة [256] أم معظم هذه الأحلام فكانت أحلام-إيلاخ ولم تكن تخوي إلا على القليل من العناصر

الرمزية. هذا أيضاً كان الحلم متوافقاً مع الشروط الاجتماعية، وكان يعكس، كما في مـ هـ، أهواء السراة الساخنة عن المتعة والثراء والجاه حتى لشعر هذا أنسا في عالم أروح الموم انديبه كلبا، إلى المل الثاني [257]. ومع ذلك فقد كانت الأوامر التي ينصمها الحلم، ومع "ديويها" موضوعاً لطاعة عماء [258].

في القسم الأول من هذا الفصل الذي يتجاوز قليلاً الحفبه العربيه تحديدًا، ومريد من الاهتمام لدي تسوعه الرعية في التدليل على الاستمرارية المدعشة للمكانة الرفيعة لتي عطفي بها علم تفسير الأحلام في الإسلام، خلال المراحل كافة، وفي الأمصار جميعها، جميعاً أثبت علم لم يكن قد عرف بعد حتى القرن الثالث/الناسع نصيماً سهجياً، ولا نصيماً رمزياً محدداً وثابتاً. فقد كان مفسرو الأحلام يستقون من منابع المأثور اشماهي التي لا تصب، الذي كان يوسع ذاكرة البشر وشطحات حياهم وثقليات وجودهم أن تكيفه باستمرار [259].

52/2/2 | المحاولات الأولى لتصنيف المادة الحلمية

يمكن بسهولة، من خلال قصص الأحلام التي اطلعنا عليها، أن نلاحظ وجود بعض «ثوابت الرمزية» وبعض الدمايح العملية، وأن مشهد أيضاً أسلوباً للأحلام وقوالب/أمط خاصة به وهكذا، فإن فكرة كتاب جامع لتفسير الأحلام على عرار كتب السيرة والمعاري والحديث السوي، ما لبثت أن ولدت. ف«طفاقات» ابن سعد (توفي عام 230 هـ / 845 م) الذي كان كاتباً للوفدي (توفي عام 207 هـ / 823 م) مؤرخ الفتوحات، احتوت على قائمة بالأحلام التي قام بتفسيرها ابن السب الذي عاش في خلافة عبد الملك بن مروان (65-86 هـ / 685-705 م). وقدمت لنا هذه القائمة مش هد العمل الجامع الذي يمكن الطعن بأن ابن سعد اقتسه، مثلما هو، من مصدر سابق عليه. ولما كانت ثلث هي المحاولة الأولى لتأليف كتاب جامع لحسن أدبي، كان في سيمه إلى التوسع، فمن المسموح لنا أن نقل بالكامل هذه القائمة التي يوجد لها الأدبه ونسب موضوعات جميعه، تُظهر مؤلفها بوضعه أول مصنف للمادة الحلمية.

53/2/2 | نسخة ابن المسيب

[1] روى عمر بن حبيب بن قبيص: بينما كنت جالساً، ذات يوم، عند سعيد بن المسيب والفوم تكديري، والديون تهل كاهلي، وكنت قد لحأت إلى صحبته، لا أنوي إلى أين تهودني، إذ جاءه رجل وقال له: يا أبا محمد لقد

رأيت حلماً. فسأله: وما هو؟ قال: رأيت نفسي قمصك بعبد الملك بن مروان وأصغعه، ووجهه إلى الأرض وأعورس أربعة أوتاد في ظهره فقال ابن المسيب: لست أنت الذي رأيته هذه الحلم. أجابه الرجل بلى، أنا من رآه فرد ابن المسيب لى ظهره لك إن لم تخبرني عن رآه. أحاب الرجل إن ابن المسيب هو الذي رآه، وهو الذي أرسلني إليك فقال ابن المسيب: إذا كسان حلمه صادقاً فإن عبد الملك بن مروان سيفتله، وسيخرج من صلب عبد الملك أربعة ميكونون جيها خلفاء. أضاف عمر بن حبيب: حين دعت علي عبد الملك بالشام أخبرته بتفسير ابن المسيب، فسر عبد الملك لذلك وسألي عن أخبار سعيد⁽³⁶⁾. فحدثته عن ذلك. ثم أمر عبد الملك بسداد ديوني وأجزل لي العطاء

2 روى رجل قال رأيت كما لو أن عبد الملك بن مروان كان يقول بانجاه جامع النبي أربع مرات، فرويت ذلك لسعيد بن المسيب، فأجابني إن كان حلمك صادقاً فسيخرج من صلبه أربعة خلفاء.

3 روى شريك بن أبي نجر: قلت لابن المسيب: رأيت أساني في المنام تسقط بين يدي ثم دفتها في الأرض. فأجاب: إن كان حلمك صادقاً، فستدفن من يعادل أسنك من أهللك.

4 قال رجل لابن المسيب: رأيت نفسي في المنام أبول داخل يدي. فأجاب: يحش الله، لقد عقدت على رواج محرم ونحري الرجل، فوجد أنه تزوج بامرأة كان أخاها في الرضاغة

5 وجاء آخر لرؤية ابن المسيب وقال له: يا أبا محمد، رأيت نفسي أبول على جملع زينة. فأجاب: انظر أمة امرأة تزوجت، لقد عقدت على رواج محرم. فبحث الرجل ووجد أنه تزوج بامرأة كانت محرمه عليه.

6 وقال له رجل رأيت حمامة تحط على منقذ الجماع. فأجاب: سيخرج الحجاج من أمة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب.

7 وجاء رجل إلى ابن المسيب وقال له: رأيت كيتاً قادماً يعدو من المدينة⁽³⁷⁾ وهو يقول انحر، انحر. لقد غرّب فأجاب ابن المسيب أنه أم شلاء مات، وكان هذا رجلاً ثاماً من سكان المدينة يشي بالناس

8 قال: حل من فهم لابن المسيب بأنه قد رأى نفسه يتقدم وسط نار فأجاب: إن كان حلمك صادقاً، فلن تموت قبل أن تبحر في عرض البحر غنل وقد انحر الرجل في عرض البحر، وأوشك على الهلاك، ثم قُتل بالسيف في يوم القديس.

9 روى الحسين بن عبيد الله: كنت أتخي أن أورد بأبناء، ولم يتيسر لي ذلك. فقلت لابن المسيب: رأيت في المنام أن يعضات رطعن داخل محري، فأجاب: الدجاجات يخرج من العجم. بحث لك عن امرأة في بلد

الواحسي. فالتخذت سرية من هناك، ورزقت بأبناء، ولم أكن قبل ذلك قد رزقت بواحد منهم.

ملاحظة حول ابن المسيب، من قول عثيم بن مطهر: سمعت سعيد بن المسيب يقول لرجل رأى رؤيا وقصها عليه: ليكن ما رأيته خيرا لك.

يقول ابن المسيب: الرطب الناضجة والجافة في الحام وسائل للرزق. أما كان الرمس الذي رؤيت فيه. والرطب الطرية لا تكون كذلك إلا في أوانها

[10] وقال أيضا: آخر الرؤيا، أي: مهلة قصورها، أرمعون سنة [11]

[12] وقال أيضا: الكربة في الحلم قوة في الإيمان

[13] وقال له رجل يا أبا همد، رأيت في المنام أنني كنت جالسا في الظل، ثم

فجئت لأجلس في الشمس، فأجابني ابن المسيب والله إن كان حلمك

صادق، فسوف ترتد عن الإسلام. فرد الرجل. ولكن يا أبا همد نحن

إلى أنسي أذهبنا على الذهاب إلى الشمس في حين أنني كنت جالسا في

الظل [14]، فأجابه: سأكره إذا على الارتداد عن الإسلام. وقد أسره الروم

في خلافة عبد الملك، وأرغموه على الارتداد عن الإسلام ثم جاء إلى المدينة

وروى ذلك.

في ما بعد، وفي الصفحة (160) عرّف ابن سعد ببعض كلمات شخصية ابن المسيب:

كان جامعا بقي السريرة، واثبا ثقة للعديد من الأحاديث، ضليعا في أحكام القضاء، وكان ورعا، عظيمًا، وفاضلاً.

إن السنت (جامع) الذي وُصف به ابن المسيب، يعبري بالتذكير في أن هذا الجامع

للأحاديث ولأحكام القضاء، قد أمكنه أيضا أن يجمع تفسيره الخلفية الخاصة. ويشير

عباب الناقلين الذين يحفظ كل منهم في ذاكرته الأحكام للرواية عنه (الأحلام 1، 3، 9

هي وحدهم التي تعمل أسماء أصحابها أو الناقلين لها) إلى أن هذه اللاتحة قد وصفت في

رمن ابن مسيب، وربما بيده هو. ونحن لا نعلم إطلاقاً هل كان ابن سعد قد تدسّر كليا

في هذه اللاتحة، أم أنه اكتفى بالاختيار وحسب؟ لقد كان هناك دوماً تمكيد حول

وصف مصنف لأحلام مصفرة، أو لقواعد تفسيرها (الأحلام 11، 10)، وقد بدأ دسّ

مخطوط أولي، ثم ما لبث أن تطور مع ابن سيرين (توفي عام 110 هـ/ 728 م) الرائد

العظيم لمعسري الأحلام المسلمين.

[54/2/2] ابن سيرين

في حين أن التقليد الإسلامي يعزو هذا الدور إلى ابن سيرين، بدلاً من سمعه، فإن

ذلك لا يدعو إلى الدهشة. والواقع أن ابن سعد خصص في طقائه حيزاً لاسن مسيب،

مفسراً للأحلام، أكبر مما لاين سيرين الذي أوقف له أطول مقطع في كتابه، بوصفه جامعاً للأحاديث وليس للأحلام^[264]. وحين عرّف به، استخدم تقريباً الألفاظ ذاتها. يقول ابن سعد: كان ابن سيرين محدثاً صادقاً، يحظى بالثقة، وكان عظيماً وديلاً وكان صلواً في أحكام القضاء وهو إمام غزير العلم، شديد الورع، وكان أصم، وقد ولد قس مقتل الخليفة عثمان بن عفان^[265].

وحسب علمي، فإن التفسير الوحيد لابن سيرين الذي رواه ابن سعد هو تفسير الحلم المتعلق بالحسن البصري، للتوفى في السنة ذاتها التي توفي فيها ابن سيرين (110 هـ / 728 م): قال رجل لابن سيرين: رأيت طائرًا يصغر بمسك بالحسن (بن أبي الحسن البصري) ثم تركه يسقط مثل حصاة داخل المسجد^[266]. فأجاب ابن سيرين: إن كان حلمك صادقاً فإن الحسن سيموت عما قريب. ولم يعش الحسن البصري بعد ذلك إلا وقتاً قليلاً^[267].

وبدأ من ابن سعد مروراً بالمحافظ (توفي عام 255 هـ / 869 م) وحتى ابن قتيبة (توفي عام 276 هـ / 819 م) فإن شهرة ابن سيرين كمفسر للأحلام شقت طريقها، وطلعت على شهرة ابن السبب. والواقع أن ابن سيرين عد حجة، كما يبدو، في تفسير الأحلام، في كتاب «الحيوان» للمحافظ، مع أنه لم يذكر في الكتاب مفسراً للأحلام، سوى ثلاث مرات. المرة الأولى، بصلد رؤية الكلب في المنام، حيث يجري الاستدلال إلى شهادة ابن سيرين: حين يرى الكلب في المنام، فهو رجل داعر. فإن كان أسود اللون كان عربياً، وإن كان أسود وأبيض كان اسمه عربياً. وذكر المحافظ بعد ذلك حلمين حول الكلب، روى أحدهما الأصمعي عن حماد بن سلمة الذي سمعه من الحارث دانه، وهو ابن أخت أبي بلال بن أذية الذي قال: رأيت أنا بلال في الحلم مثل كلب، تسيل الدموع من عينيه، وهو يقول: لقد مسحاً بعدكم إلى (كلاب النار)^[268]. والحلم الآخر يعكس عن مذبذبة كبرياء: حين يخرج شمر بن ذي الجوشن لقبال الحسين بن علي، رأى الحسين في المنام كلثماً أسود وأبيض يلعق الدماء. وقد فسره الحسين بأنه سيمرض هو وأمه إلى مذبذبة على يد شمر الذي كان جلده مشوهاً بالبرص^[269].

والمرّة الثانية التي ورد فيها ابن سيرين مفسراً للأحلام في كتاب «الحيوان»، مقبولة عن الأصمعي، وكانت حول تفسير منام رآه عجوز من ثقف، صحت أمه إلى ابن سيرين حتى يفسره له. وكان العجوز «قد رأى نعمة تصب القوالب» فقال ابن سيرين: ذاك الرجل اشترى أمة شابة، وحبأها عند أبي حيفة. وبعد مشاحنة بينه وبين زوجته صطر إلى أن يمتد ف لها^[270].

وسره الثالثة التي ذكر فيها ابن سيرين في كتاب «الحيوان» كانت بصدد العيل سنن
 من سيرة ابن سيرة عن رجل رأى في المنام كما لو أنه يخطي هلالاً، فأجاب: لما نجره كبيره
 ولكن لا مع فيها. وذكر الخواص بعد ذلك حلقاً عن العيل كان تفسيره مسنوناً إلى
 الحجاج قال رجل للحجاج: رأيت في المنام أحد ولاية أمصارك قد تحول إلى هيئة عيل،
 ثم ضرب عنقه فقال الحجاج: إن كان حلمك صادقاً، فإن رآه من النصارى
 سيهلك [271].

ثبت هذه الأمثلة وجود معجم رموز لتفسير الأحلام خلال النصف الأول من القرن
 الثالث/التاسع، يجمع بعض الرموز الثالثة مسوبة إلى ابن سيرين، وفي النصف الثاني من
 القرن ذاته، كان ابن قتيبة الذي سبب إليه دراسة عن الأحلام [272] يعرف ابن سيرين
 على أنه مفسر للأحلام. وقد ذكره أيضاً، مفسراً للأحلام في كتابه «تأويل مختلف
 الحديث» [273]. أما في كتابه «عيون الأخبار» [274]، فيروي عنه قصة حسم بن تفسيره: رأى
 رجل في المنام أنه يملك خرفاً وعرض عليه أن يبيعها بشماية دراهم لرأس الواحد [275]
 ففتح عينيه ولم ير أحداً فأغلقهما، وقال: أعطوني أربعة دراهم بالرأس الواحد. وأكمل
 بن عبد ربه (توفي عام 328 هـ / 940 م) الحلم: ولم ألتق منهم شيئاً. حيث قال ابن
 سيرين: بعلى هؤلاء الناس لاحظوا عيباً في الخراف ولم يعودوا يرددونها [276]. هل هذا
 تفسير أم أنه من قبيل المراءى؟ نحن نعلم على أي حال، من خلال ابن قتيبة نفسه أن
 «ابن سيرين كان يصحك حتى يسيل اللعاب من فمه» [277]، ونعلم أيضاً من ابن عبد
 ربه أنه «حين كان يسأل عن مسألة فيها تفصيل مقصود "أعلوطة" كان يقول من
 يظهرها عنه: احتفظ بها لئلا تعرضها على أخيك ابليس» [278].

وعلى حد قول مؤلف حديث [279]، روى حواراً جرى بين الحسن البصري وابن
 سيرين بدأت شهرة ابن سيرين، مفسراً للأحلام خلال حياته فقد قال له الحسن
 البصري أنت تفسر الحلم كما لو كنت من آل يعقوب (6/12). فأجابه ابن سيرين:
 رأيت تفسير القرآن كما لو كنت موجوداً لدى رسول الوحي

ثم واقعة مؤكدة هي أن مرجعه ابن سيرين في تفسير الأحلام، كان معروفاً، على
 نحو وسع خلال القرن الثالث/التاسع وفي النصف الثاني من القرن الثاني ورد عنه بن
 أسماء الرواد في مثلاً تفسير الأحلام، في كتاب «دستور التصريح» لأبي مسعود الكرماني
 وهو أقدم كتاب معروف [280]، إذا لم تحت عكس ذلك هي مقدمه الكتاب يذكر
 الكرماني معادله قائلاً إنه اقتبس «عن صحف إبراهيم وعن كتاب دانيال، وعن سعد
 ابن المسيب، وعن ابن سيرين» [281].

يتبين لنا من هذا العرض المجمل أن سلطان ابن سيرين لم يكن مع ذلك قد تجاوز
عبد سلطان ابن المسيب، وهو ما يسمح لنا بالظن أنه لم يكن هناك بعد كتابات تحمل
اسمه (282) وابتداءً من القرن الرابع/العاشر تطور من معسر بسط للأحلام إلى مؤلف
يبحث عن الأحلام (283).

55/2/2 | البحوث العلمية الأولى

ابتداءً من المسيب، وحتى ابن إسحق الكرمانى الذي عاش في خلافة المهدي (158-
169 هـ / 775-785 م) مروراً بابن سيرين، عدا علم تفسير الأحلام العربي عمداً مبطناً،
منتظبناً أكثر فأكثر مع مجموعة من الرموز التي جرى تحديدها استناداً إلى تقيد طويل
لعهده، وعلى ضوء تجربة العديد من الأجيال. وقد كانت معارف المفسرين بالطبع عملية
أكثر مما هي نظرية. وإذا كانت المادة العلمية غزيرة، فإن ثقيتها، عمر الكتابة، كان يخلق
عدداً من القصورات.

ولواقع أن تصنيف أمثلة لتفسيرات أحلام على موال لائحة ابن المسيب، لم يكن
بإمكانه أن يهي حاجة العالم الممارس للتفسير، ولا للجاهل به، والمقصود هنا على كل
حال، تلك الحالات الخاصة التي لم يكن من اليسر دوماً استخلاص رموز ثابتة منها،
بمكسب أن تعهد في تفسير أحلام أخرى. وأقل من ذلك وعاء الحاجة أيضاً كان المنهج
المكسب من تصنيف رموز ثابتة، بعضها وراء بعض، مثلما ظهر في الأمثلة التي أوردتها
الملاحظ لابن سيرين، أو كما لدى ابن المسيب، (أمثال 10-12) فقد كان على من يريد
استخدام هذه النوائج أن يعيد في كل مرة قراءة الدراسة بأكملها كي يعثر على عناصر
تفسير حده. وبالتالي فقد كان في أمس الحاجة إلى منهج علمي في تصنيف الأحلام،
تسبباً لأصناف محددة، يتم توضيحها قدر الإمكان بأمانة، تسهم في جعل معنى لرموز
الثابتة أكثر وضوحاً في ذهن الجاهل بهذا العلم.

كس شيء يحمل على الظن أنه، لإرساء مثل هذا المنهج، تصاممت الجهود أولاً على
سدوين لمادة العلمية وتصنيفها كتابة. والواقع أن غياب طبقة كهوتية في الإسلام،
ونشاط الديني لعلم تفسير الأحلام، والحاجة إلى معرفة الرسالة التي تنصمها الأحلام،
وسببها أن يتوهم دائماً للحلم معسر كعب، كل ذلك كان خلقاً أن يدفع للمفسرين
إلى "دمقرطه" هذا العلم، بوضعه تحت تصرف الجاهلين به. وكان أول من شجع على
مثل هذا مشروع، كما يفرض، هم الخلفاء والأمراء، ولذلك فمن المحتمل جداً أن
يكون دستور أو معجم رموز الكرمانى قد وُضِع بناء على توصية من المهدي، وأن ترجمه

كتاب أرسيميدوروس الأفسسي «في تفسير الأحلام» كانت بتوصية من المؤمنين، كما أن الكتاب الأكثر عراة في مادته، ألا وهو «القدري في التفسير» سيتم تأليفه على يد أبي سعيد نصر بن يعقوب الدهوري عام (397 هـ / 1006 م) للخليفة الفاطمي بالله (38-422 هـ / 991-1031 م)

56/2/2 [الدراسة المنسوبة إلى ابن قتيبة]

نحن عهد كيف تم تأليف الكتابين الأكثر أهمية في هذا الميدان، «الديوان» (الديوان)، «الديوان» للكرماي، و«تفسير الرؤيا» لابن قتيبة. وقد بقي لهذا الأخير، كما يبدو، نسخة أو متغيرات منه في مكتبة (صاحب سحر) في أنقرة^[284]، عو أنه يتوجب إجراء دراسة مقارنة مطولة لإثبات أصالتها. فس الوثقة الأولى، يبدو هذا المؤلف أشبه بكتاب «المنتخب» من تأليف أبي علي الداري^[285]، والذي يشتمل، في جزء من مقدمته، على الديباجة ذاتها التي يستهل بها مخطوط أنقرة: «يقول أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة»، إن هذه الديباجة هي الإشارة الوحيدة إلى الاستمارة المزعومة إلى أعمال ابن قتيبة. وثمة واقعة مهمة، هي أن كتاب «منتخب أنقرة» يعوي، قبل البحث المنسوب إلى ابن قتيبة على بحث آخر مجهول المؤلف، له مقدمة بصرية طويلة أشبه بمنتخب الداري، ويمكن إسناد ديباجته الخفائية إلى هذا الأخير: «هنا تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي»^[286] والحال أن هذه الكهنة، أبو علي، قد اسمعت المؤلف كتاب «المنتخب» في مخطوطة (مكتبة مايريد العمومية) (2927) (287).

إذا كان ينبغي عد الجزء الموجود في منتخب الداري والمنسوب إلى ابن قتيبة^[288] أصلاً فهذا يعني أن علم تفسير الأحلام العربي كان في أواسط القرن الثالث/التاسع، إن لم يكن قبل ذلك، مع دستور الكرماي، يمتلك منهجاً متماسكاً حول تفسير الأحلام، قائماً على قواعد صلبة متكون أساساً للتطور الذي سيظهره لاحقاً ولكي نسلم فكرة محددة عن هذا المنهج، لن يكون من الغالب أن نورد هنا للمقطع المنسوب إلى ابن قتيبة باسمه الأعظم^[289]، بانتظار إنجاز دراسة نقدية أو اكتشاف جديد، يصحح أمام هذا الكتاب الذي سيشتغل على معطيات قديمة، خاصة بالجاهلية، سلماً بالثقافة العارسة، كما نوحى لنا كتابات ابن قتيبة العديدة.

1] يقول ابن قتيبة: يحوي الحلم مطلقاً قلب لك، على تحولات يمكن أن بعده عن المبادئ الثابتة، إما بإضافة تدخل فيه، أو بكلمة تدرج في ثيابه، وتحرره عن مفزعه من الخير إلى الشر، بحسب اختلاف وجوهه ولحظاته وأزماته ومن جهة أخرى، فإن تفسيره يمكن أن يحصل، بالاستناد إلى لفظ الاسم.

حيثاً من معنى هذا الاسم، وحيثاً من عكس معناه، وحيثاً بالاستناد إلى كتاب الله أو إلى حديث النبي، أو إلى مثل سائر، أو إلى شعر مشهور لهذا فقبل أن أبين لك قواعد هذا الفن، علي أن أقدم لك لمحة على التعبير حتى تضعك على الطريق

[2] التفسير من خلال الأسماء - ويمكن استخراجها من لفظ ظاهر حروف الاسم. وهكذا فإن رجلاً يدعى القاضل يُفسر بأفضل . . إلخ. ولا ينظر إلى الاسم أحياناً إلا في أحد أجزائه، على طريقة القائف والراجر. فالسرجل حين يرى في الحلم، فإن لم يكن هناك شيء ينسج مجرى في الحلم، يُفسر بسفر، لأن جرساً من أجزاء سرجل هي سفر. والأمر ذاته مع سوسة فهي تدل على السوء، لأن الجزء الأول منها سوء، أو تدل على سوء بدوم سنة (سوء سنة).

[3] التفسير من خلال المعنى - وهي الطريقة الأكثر شيوعاً. فالأرجح، إن لم يدل على الأموال والأولاد، فإنه يفسر بالكذب، وذلك لأن ظاهر الأتراج سابين لباطنه.

[4] التفسير من خلال مثل سائر. وتفسيره الشائع يتم بالطريقة التالية، يقال إن الصانع، حين يرى في الحلم، يدل على كذاب، لأن التعبير التجاري على السنن الناس يقول: «فلان يصوغ الأحاديث» أي: فلا يصوغ الأكاذيب، أي (إنه يكذب)، وهناك العديد من الأمثلة

[5] التفسير بعكس المعنى أو بالنضاد، ويكون على النحو التالي: تفسر الدموع بالفرح، والضحك بالحزن . . ورواء الطاعون هو الحرب والحرب هي وباء الطاعون، والسيل هو العدو والعدو هو سيل.

[6] التعبير بإضافة أو بالحذف (لبعض التفاصيل): فالدموع تسمى بالفرح، ولكنها إذا تراءت مع أنين أبيات بالتماسة والنوى تشير إلى ثروة مدخرة، ولكنها إذا تراءت مع ضجة، بسبب احتكاكها، فإنها تسمى من خصومة . . والفران ذات اللون الواحد تدل على النساء، ولكن إذا كان بينها فران بيض أو سود فهي تمثل الليالي والنهارات

[7] تفسير الأحلام أحياناً بحسب زعمها. وهكذا فإن شخصاً يغطي فملاً سيكسب قضية كبيرة ولكنها قليلة الجدوى. غير أنه إذا رأى ذلك خلال النهار، فإنه مطلقاً امرأته، وسيلم به الشقاء بسبب ذلك . . والحلم الأكثر صدقاً هو حلم الصباح أو ساعة القيلولة. وأفضل أوقات السنة هي أوان الإزمار، وبسبب العواكف ونضجها. والحلم الأكثر غائفاً هو حلم الشتاء وحلم النهار أقوى من حلم الليل

[8] يمكن أن يتحول الحلم عن معناه الأصلي، بحسب حالة الحالم ومهته ورتبته. وحينئذ، إذ يمكن أن يكون الحلم راحة لشخص من الأشخاص. وحينئذ لا يتغير.

- [9] ما يثير أشد التعجب في الحلم هو أن الإنسان يمكن أن يرى فيه سوءاً يصيبه، أو خيراً ياله، ثم يقع له هذا السوء أو هذا الخير في واقع حياته. وتلك حل من بحسب المثال، ثم يجده ضالاً، أو يحلم بتولي ولاية يفتلها، أو يحلم بحج ثم يذهب إليه، أو يفتاب يعود في الحلم، ثم يعود في الحقيقة.
- [10] ينطبق حلم القبي أحياناً على أحد والديه، وحلم العميد على سيده، وحلم الروحة على زوجها أو على أفراد عائلتها.
- يروي أن عمر بن الخطاب أرسل قاضياً إلى الشام، فذهب ذلك القاضي، ثم عاد، قبل أن يصل إلى الشام، فسأله عمر عن سبب هودته، فأجاب القاضي: رأيت لي المنام كما لو أن الشمس والقمر كانا يقتلان، وكان بعض الكواكب مع الشمس وبعضها الآخر مع القمر. فسأله عمر مع من كنت أنت؟ فأجاب: مع القمر، فقال له عمر حينذاك: اذهب، فلا شاد لك عندي. ثم تلا الآية القرآنية: فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (12/17). وقد قتل الرجل في معركة صعب مع جيش السوريين، وقيل لي إن هذا الرجل هو جابر بن سعد الطائي (1298).
- [11] يقول ابن قتيبة: يجب على مفسر الأحلام أن يدقق بعناية في ما يقال أمامه، ويتجنب الشرع في تفسير من عو أن يعرفه، ولا ينبغي له أن يتجمل من القول إنه لا يعلم، حينما يقوله تفسير حلم من الأحلام. فقد كان ابن سيرين إماماً في هذا الفن، ومع ذلك فإن الحالات التي كان يقوله فيها التفسير كانت أكثر عدداً من الحالات التي يفسر فيها يروي الأصمعي عن ابن المقدم، أو عن قررة بن خالد: كنت إلى حبيب ابن سريين حينما كان يُسأل عن تفسير أحلام، وكنت أرى أنه كان يفسر حلماً واحداً من كل أربعة أحلام (1299).
- يقول ابن قتيبة: احرم على إدراكه أقوال الحلم، وعلى فهمها حق الفهم، ثم طابق بينها وبين مبادئ التفسير، فإن وجدت أقواله جاءت بكلمات دقيقة، لها معان واضحة وعلمية، فعليك أن تفسر الحلم بعد أن تسأل الله أن يمسك على الإهتمام إلى الحقيقة. وإن رأيت أن الحلم يقول نفسون متعاكسين، فانظر أيهما أوفق لألفاظ الحلم، والقرب إلى قواعد تفسيره، فهذا التفسير هو الذي مصطبه. فإذا رأيت أن القواعد صحيحة إلا في بعض التفاصيل التي لا تتوافق مع البنية، فأسقط الزائد منها، واحرص على أن تسمي تفسيرك على ما كان صحيحاً منها. فإذا رأيت أن الحلم مشوش كله، وأن عناصره لا تتفق مع القواعد، فاعلم أن ذلك أصفاً أحلام فاصرف عنه. وإذا استغلت عليك مسألة، فاسأل الله أن يكشف لك حجابها، ثم اسأل الرجل عن مآربه في موضوع سفره، إن كان الحلم يتعلق بالسفر، وفي موضوع صيده، إن كان يتعلق بالصيد، وفي موضوع كلامه إن كان متعلقاً بالكلام، واحكم عليه بحسب البنية، فإن لم يكن هناك بنية فاحكم على الأمور مطلقاً شرحها لك.

[12] يمكن أن تصابين أمزجة الناس في الحلم، فكل واحد له في أحلامه عادات خاصة، يعرفها عن نفسه، وهذه العلامة أقوى من القاعدة، إذ يُصرف النظر عن القاعدة لصالح العادة.

[13] يمكن تفسير المعنى الأولي للمعنى للحلم بكلام طيب ورع، ومعناه الأولي الحسن بكلام فاحش قبيح.

[14] إن كشف لك الحلم عن فسوق أو عن خسة فلا تكم ذلك، واعمل كل ما وسعك كي تظهِر بأقوالك، ثم تحدث به سرًا إلى الخالم. هذا ما فعله ابن سيرين حينما سُئل عن رجل يرى في المنام أنه يكسر البيض من أهله فيأكل بياضه ويدع صفاره. وحين لا تكون متأكدًا تمامًا من معنى الحلم، فإن لفسوك لا يكون سوى جنس واحتمال. وإن قلت فجأة لمن يستشيرك شيئًا فليخًا، فانت تذهب إليه علانية عيًا، لعله يرى فيه، أو لعله يكف عنه، لو كلمته عنه سرًا ولا يعود إليه.

[15] وأعلم أن الحلم ينقسم إلى جنس ونوع وطبع فالجنس كالأشجار والبهائم والطيور... والنوع هو معرفة أصناف الشجر والبهائم والطيور داخل تلك الأجناس فإن كانت الشجرة من الخيل، فسيكون الشخص (المربي في الحلم) عربيًا، لأن القسم الأعظم من أشجار الخيل موجود في بلاد العرب، وإن كان الطير طاووسًا، فسيكون الإنسان غير عربي، وإن كان طليقًا فسيكون الإنسان عربيًا بدويًا. وأما الطبع، فهو النظر إلى ما يكون عليه طبيعة تلك الشجرة، ثم يحكم على الإنسان بحسب هذه الطبيعة. فإن كانت الشجرة شجرة جوز، فسيكون للإنسان طبيعة تلك الشجرة، أي عسر العلاقات مع الآخرين، والشجار في الجدالات، وإن كانت شجرة الخيل، فذلك إنسان قادر على المشاركة في عمل الخير، سخي، لطيف الشتمال، بسبب قول الله تعالى: «كشجرة كطية أصلها ثابت وفرعها في السماء» (24/14) أي. السخلة. وإن كان ذلك طائرًا، فأعلم أنه إنسان يسافر كثيرًا، بسبب الطيور، وانظر بعد ذلك في طبعه، فإن كان طاووسًا، فسيكون ذلك الإنسان غير عربي، جميلًا ومخطوطة، وإن كان عقابًا، فسيكون ذلك الإنسان ملكًا، وإن كان غرابيًا فسيكون فاجرًا خائنًا وكاذبًا، وذلك بسبب قول النبي (ﷺ) ولأن نوحًا بيته لوى أبى وصل مستوى الماء، فوجد جنة هامة فوق الماء، فوقف عندها، ولم يعد إلى نوح، ومن هنا جاء المثل الذي يقول لمن يتأخر في العودة، أولم ير رجل دون عودة - غراب نوح. وإن كان الطائر عصفًا، فسيكون هذا الإنسان من دون كلام ولا معرفة ولا دين. وإن كان سرًا فسيكون ملطفاً محباً للحرب، عدوانيًا متصرذاً مهيبًا، مثل النسر يرائه وقامته وقوته، فليأت إلى الطيور التي يترق لحومها

[16] بحسب على الخالم أن يروي حلمه بطريقة مضبوطة، فلا يدخل فيه ما لم يكن قد رآه لأنه سيفسد حلمه، ويتخذ نفسه، ويُعد عند الله من المذنبين.

يسرى أن علياً بن أبي طالب قال: ليس للجبان في الخلم إلا ما يشتهي. أي أن تفسره يكون جسكيه وإزالة خوفه فهذا يرى أنه كسب حملاً من لئيم، ولكنه لم يكسب فيه سوى مئة درهم، وآخر يرى الشيء نفسه ولكنه يكسب منه ألف درهم، وثالث يرى أيهما الشيء ذاته، ولكنه لا يرى فيه سوى تقواه وعدله. وكل هذا يتوافق مع الإنسان، مع قيمته، ومع تعلمه بديه.

[17] وأصدق الرؤيا رؤيا ملك لو ملكك^[25].

[18] يحدث أن طبيعة الإنسان تشعر بالتفوق في الخلم من مكان معروف، يمكن تحديد موقعه، أو تعيينه، أو من منزل أو إنسان أو امرأة جميلة أو فيحة، معروفة أو غير معروفة، أو من طير، أو حيوان ركب، أو من صوت، أو صمم، أو شراب، أو سلاح... إلخ، من شيء (إجمالاً) يلزمه ويتسلط عليه، وكلما رآه في المنام شعر بالقلق أو بالخوف، أو الدموع أو التماسه أو شسوخه المرض، أو أي شيء مكرر، بينما يكون في أحلامه الأخرى مثل سائر الناس، سواء في تفسير أحلامه أو في رموزها.

ويحدث، على العكس من ذلك، أن طبيعة الإنسان تشعر في الخلم بالحداب نحو هذا الشيء، أو ذلك كما سلف ذكره، فهو يلزمه على الدوام. وكلما رآه في المنام يحصل على منفعة أو نورة أو نصر أو أي شيء آخر، يرغب أن يئانه، بينما هو في أحلامه الأخرى لا يختلف عن سائر البشر فيما يخص تفسيرها.

[19] يمكن أن يكون الإنسان صادقاً في كلامه، فيكون حلمه صادقاً أيضاً، ويمكن أن يكون كاذباً غيباً للكذب، فحلمه كاذب على العموم. ويمكن أن يكون كاذباً، ولكنه يكسر الكذب من الآخرين، فحلمه يكون بسبب ذلك صادقاً.

[20] حلم الليل أقوى من حلم النهار، والساعات التي يكون الخلم فيها أصدق هي ساعات مطلع الفجر.

[21] إذا كان الخلم وجيزاً، محصوراً، من غير كلمات واضحة، ولا إسهاب، فإن تحققه أقرب وأسرع.

[22] حشرس من أن تتعد عن معنى الخلم، كما تبينه قواعد التفسير، أو تتعدى حدود التي عيها لك تلك القواعد، سواء ليل فيك أو خوف، فستحق حردك أن يظن فيك الكذب، ويظلم طريق الحق أمامك، وأنت تستطيع أن تلوم الصمت إن كنت تكره الخوض فيه.

[23] إذا رأيت في المنام شيئاً لا تحبه، فاقراً حين تصحو، آية الكرسي (255/2) ثم اسبق عن يمينك وقل: أعوذ برب موسى وعيسى وإبراهيم الذي وفي وعده، ومحمد المصطفى من شر رؤيائي، حتى لا تؤذي في ديني، وفي ديني على الأرض، وفي أسياي وزقي، أعوذ به وأحمله حملاً كثيراً لا إله إلا هو.

[24] عليك أن تعرف الأوقات (الزمانية للحلم). فحينئذ تشرق الأشجار يكون الحلم مشهوداً قسوتاً في مغزاه سريع التحقق. وفي أوان نضج الثمار واستغلالها واكتسافها، يكون الحلم النضج وأقوى وأصدق وأعظم موافقة، وفي أوان التسرع قبل الإثمار يكون الحلم أدنى من ذلك في قوته وفي ديمومه وفي مغزاه.

[25] إذا اكتشفت لدى الحالم، حسب تفسير حلمه، مقابلة أراد الله سرها، فلا تكشفها أمام عينه، خاصة إذا كان يكره أن يطلع عليها أحد، وأنه في وضع لا يمكنه الخروج منه، ولكن اجعله يدرك ذلك بالتلميح، فإن كان به عجز عن ذلك، ولكنه عمن في معصية الله، موشك على معارضة الإنم، فعظه، وكن متروكاً في وعظك كما أوصى الله، وكن كنوفاً في كل ما يمتد به عن أحلام المسلمين، حافظاً لأسرارهم ولطوائفهم التي لا يعرفون بها. ولا تخبر أحداً بما سوى صاحب الشأن، وبما أن تعرفه بما إلى شخص آخر. لا تسر أبداً الحلم إلى أي كان، وإذا رويته فلا تسمّ الحالم أبداً، لا ترو حلماً للغير، حينما يظهر على شيء لا يقره ويأباه، لأنك إن فعلت ذلك تكون قد اغتبت الشخص الذي روى لك الحلم.

[26] لا تطلع برأيك في حلم قبل أن تعرف على كمية تفسيره وعلى أهيمه وعلى مختلف طباعه، مثلاً وصفاً لك ذلك سابقاً، عندئذ يسهل لك فعل الشيطان الذي يشوش الحلم ويفسده، ويدخل فيه اللبس والقشور للارهاق، فإن نقبته من كل هذه القشور، واكتشفت ما يمكن أن يكون فيه صحبته مباشرة، وموافقاً للحكمة، من أجل تفسيره، فيكون تفسيرك صحيحاً.

[27] اعلم أنه يلزمك للدخول إلى علم تفسير الأحلام ثلاثة أنواع من المعارف، لا غنى لك عنها. أولها أن تحفظ القواعد بكل وجوهها وأنواعها، وأن تعرف درجة قوتها وضعفها في الخير، كما في الشر، حتى تتعرف على وزن الألفاظ التي سطر بها، في مقابل وزن القواعد التي تستعملها لكي يكون بوسمك تقدير درجة الاحتمال أو اليقين في المسائل المعروضة عليك. فإذا غرض عليك حلم، مثلاً فإن فيه علامات تشير إلى الخير وأخرى تشير إلى الشر، فزن بنفسك هذين المجموعتين من العلامات، وقدر قوة كل من القسوتين اللتين ستجهما، ثم ليضع اختيارك على الأرجح والأقوى منهما وتاميهما، هو أن تولف مما يجتمع عناصر التفسير، حتى تعمل منها جملة صحيحة مطابقة لروح التفسير، (بتميز المعنى القوي من المعنى الضعيف، وبإشارة كل ما فيه لبس، من رعية، أو قلق يوسوس بهما الشيطان، أو من غشوة، على النحو الموصوف سابقاً. فإذا تيقنت، بعد ذلك، بأن هذا ليس حلماً، وأن تفسيره لا يسوي، فلا تعره اهتمامك. وثالث هذه المعارف هو الفحص الدقيق والبحث المعمق حول المسألة المعروضة، حتى تعرفها من المعرفة، وخصة من خارج قواعد التفسير علامات من أقوال أحام، ومن

مختلف مماني هذه الأقوال، ومن مفرها، بعد أن تجعلها وتلقنها تلك هي الطريقة المظني لتفسير الأحلام، وهي تقتضي معرفة قواعد التفسير التي يحصل التفسير بقضائها إلى نتائج. وإذا بنا كل ذلك غير واضح، فإن محاكاة الأنبياء والتقليدين والحكماء من السلف، تعود مباشرة إلى الحقيقة، فالفهم، إن شاء الله.

إذا شئت أن تعرفك كيف توزن ألقاظ، كما في الميزان، فخذ مثلاً هذا التفسير الذي يلغني من ابن سريين: قالت له امرأة، إنها رأت في الحلم رجلاً مقيداً يقيده في رجليه، وغل في عنقه، فأجابه: يسجل هذا، لأن المقيد ثابت في السميس والإيمان، والفعل خيانة ولوقوداد عن الدين، ولا يجوز لئلم من أن يرتد. فقالت له المرأة: والله لقد رأت هذا الحلم، في حال من الوضوح الشديد، وما زال أمام عيني الفعل المثلث في عنقه، فرق ساجور^[273] فلما سمعها تنطق بكلمة ساجور، هتف: ولكن نعم. . . لقد فهمت الآن ما يعني ذلك، لأن الساجور من الخشب، والخشب في الحلم كذب في الدين، بحسب تشبيه القرآن (4:63) (للمنافقين). . . (كأنهم خشب مستند) وهذا لقد اجتمع الساجور والفعل، وكل منهما لوحده يفسر بالكذب والخيانة والردة، وهذان الإنسان أقوى من المقيد وحده الذي لم يكن معه بينة أخرى لنفسويه. حملك هذا بشر إلى رجل اتخذ أباً وقبيلة ليسأ أباه وقبيلته، وهو ينتمي ورواً إلى العرب. فقالت المرأة: إنا لله وإنا إليه راجعون

[28] وهكذا فإن كل تفسير يستند إلى بينة أو اثنين تجعلانه صادقاً، على غرار القصة القرآنية عن حلم فرعون (42/12) (إني أرى سبع بقرة سبع يأكلهن سبع عجاف. . .)، فالبقرات السمان هي السون الطعنة، والبقرات العجاف هي السون المهدبة، ثم أضيف إلى ذلك (وسبع سيالات تخطر وأخر بامسات) وذلك هي السون ذاتها الموجودة في تفسير لبحرات والسني (أي السسلات) لم تكن سوى بينات أخرى تعزز بينات البقرات، مثلما أن الساجور بالنسبة إلى الفعل يمرر فكرة الخيانة والردة.

[29] ليس هناك من علم يحصل بالحكمة إلا ويكون ضرورياً لتفسير الأحلام، كما في ذلك علوم الرياضة والقانون واللغة والأمثال السائرة والنظم الدينية والثقافية وسائر العلوم الأخرى، فمليك أن تأخذ في حسابات مختلف عناصر التفسير التي تقدمها لك هذه العلوم. وفي كل حال فإن ما تعرفه عن مبادئ التفسير، مثلما شرحناها لك، ينبغي أن يكون له وزن عندك أكبر مما يقوله لك الخالم، ليصرفك عنها، مهما كان جليهاً بالله أو كان صادقاً

[30] اعلم أنصاراً أنه لا شيء قد تقرر في قواعد التفسير مثلما كان يعملها القدماء، أما ما نصير فهو أسوال الناس فيما يخص أخلاقهم، وإخبارهم لما عسى الآخرة لهذا فإن القاعدة التي كانت تفسر حرم الإنسان ودمه المواقف لديه الذي كان يؤثره آلتك على دينه، قد تبللت مع تحول هذا

أحرم على الدين، لينصب على الحياة الدنيا، وعلى الثروات والأموال، وما بين انشغاله بأمور الدين، وانشغاله بالأمور المادية، فقد احتار الأحرار منها، ما عدا الإقنياء والزهادين ولهذا فإن أصحاب النبي كانوا يمسرون لنصر حين يرونه في المنام بحلاوة الدين، والعسل بالقرآن، والعلم، والعدل، لأن حلاوة كل ذلك كانت تشغل قلوبهم. لكن موضوع هذه الحلاوة أصبح في أيامنا لدى غالبه الناس، باستثناء أولئك الذين نعدنا عنهم، رغد العيش وبخوحة الحياة المادية.

إذا اتفق للكافر أن رأى حلمًا صادقًا، فإن الله يحفظه كدليل عليه. ألا ترى أن فرعون يوسف رأى في مامه سبع بقرات الخ، كما جاء في القرآن، وأن حلمه قد تحقق، وأن يحضر رأي زوال مملكته، وأهنة الكبرى التي كان سكاكدها، وأن حلمه قد تحقق، حسب تفسير الحكيم دانيال، وأن كسرى رأى زوال مملكته، ثم تحققت رؤياه؟ فبعد في اعتبارك هذه القاعدة في التفسير، واضرب أمثلة عليها، وستكون على الطريق السوي حينئذ إن شاء الله.

57/2/2] علامات الأصالة

تشير بعض تفاصيل هذه المقدمة إلى تاريخ يسبق بداية القرن الرابع/العشر. وما يحضى بأهمية أكبر في رأيها، هو أن ابن سيرين، المفسر العظيم للأحلام، كان الوحيد الذي جاء على ذكره النص، باستثناء أرتيميدورس الأنسي الذي سيملاً اسمه صفحات الكتابات اللاحقة لهذا التاريخ، ولإسما الأكثر أهمية منها، والأقرب إلى زمن حنين، مترجم كتاب أرتيميدورس، أحيى كتاب الفادري في التعبير، الذي بدأ، وكان ابن قتيبة يعرفه عن طريق لروية الشعبية وحسب. والواقع أن ابن قتيبة، لكي يورد أقوال أرتيميدورس، استخدم تعبير «بلعي»، أما الإسماد الوحيد الذي قدمه (رقم 11) فلا يحتوي إلا على إسنادين في مجموعة. الأصمعي (توفي عام 216 هـ / 831 م) وأبو المقدم (؟) أو قره بن خالد (توفي عام 150 هـ / 767 م).

إضافة إلى ذلك، فإن القواعد المعروضة في هذه المقدمة كانت معروفة في ممارسة هذا الفن قبل ابن قتيبة، ونحي لا تقع فيها على أي معالطة تكشف ريع سيئها إليه، ويمكن للاقتناع بذلك أن تصصح الأحلام المسخرة في الجزء الأول من هذا الفصل، وفوق ذلك، فإن هذه الخاص بالقمع^[294]، والذي سب عرل عمر بن الخطاب أحد موطعه، هو حابر (أو حابس) بن سعيد (أو سعد) الطائي ظهر في المقدمة، في سكر مكمل وقرب من مصادره، كما يبدو، أكثر مما ظهر في كتاب «أسد الغابة» لاس الأثير (توفي عام 630 هـ / 1332 م).

وأخيراً، فإن مؤلف هذه المقدمة، كان قد قرأ مقدمة كتاب أرتيميدورس المترجمة في النصف الأول من القرن الثالث/التاسع. وإذا لم يذكرها صراحة، فلأنه، نداه، لم يقتبس منها على نحو جلي أي شيء. وقد صاغ مقلمته بروح أخرى مختلفة كلياً. ثم لأن الترجمة العربية لتلك المقدمة كانت مشوشة وغير مفهومه في أغلبها، ومع ذلك فإن لغة أوجه شبه، سواء في صياغة المبادئ، أو في عرض الوقائع، تشير، كما يبدو، إلى حوارات عابثة في ذهن المؤلف من كتاب أرتيميدورس. كذلك فإن مدار الاهتمام في المقدمتين كليهما تمثل في قواعد ستة أسس هي أشبه بأسلوب للباشرة في تفسير الأحلام، وفي حين أن الترتيب التسلسلي مختلف في كلتا المقدمتين، إلا أن عددها وحده كاشف عما يكفي^[295]. إن التفسير من خلال أصل الكلمة واشتقاقها، ومن خلال معانيها الخفية أو الخفية، ومن خلال معانيها المعكوسة (رقم 2، 3، 4) والاعتبار الذي ينبغي على المفسر أن يوليهِ للأعراف والعادات والقضايا الخاصة (رقم 4، 12، 18) وللأوقات والمصور الأربعة (رقم 7، 20، 24) وللقواعد التي ينبغي أن يسلكها المفسر (رقم 11، 24، 22، 25، 26، 27) وتطبيق الانقسام إلى جنس ونوع وطبع على مادة الحلم (رقم 15) هي كلها وقائع تظهر في مختلف فصول مقدمة أرتيميدورس (على الأخص، الفصل 3-10). ثم بعض التفصيل تشير إلى أن هذا التشابه لا يمكن أن يكون مجرد توافق عقدي، سببه أن هذه الملاحظات العامة مشتركة في كل الدراسات الحلمية، أيًا كان أصلها وهذه بعض الأمثلة من بعض النخاس من مقدمة أرتيميدورس حول الرمزية العامة للحلم. فقد أقام أرتيميدورس تماثلاً بين طير-سفر، واستعاد ابن قينة تسويده بالصيغة ذاتها (رقم 15) «من أجل اعتبار» كذلك فإن تقسيم الأحلام إلى خاصة ومشتركة وعالمية، كما هو معروف في الفصل الثالث من كتاب أرتيميدورس هو كما يبدو في أصل السود (9، 10). كما أن اللغة الأخيرة التي يتحدث فيها أرتيميدورس عن موضوع الطيور الكونية، ككسوف الشمس والقمر، هي مصدر الفكرة التي حظرت المؤلف بعضاً حول الاستشهاد بدعم دي المصور الكوني، لجابر من سعد الطائي.

ثم من أجل ورد في اليد رقم (17) والذي إذا كان بصعب فهمه، فإنها تُعزى على الأرجح إلى أنه مسحى مما قاله أرتيميدورس في نهاية الفصل الثالث^[296]، حول موضوع حلم أعاصير، على نحو خاص، وحلم القائد بوجه علم. فتسمية، بمول، بوصفها تسمية للعهد، استعملت كثيراً في كتاب أرتيميدورس المترجم إلى العربية، وإنه يبدو معبراً أن مؤلفاً استخدم في اليد (10) للمصطلح الشائع حينذاك، «ألا وهو: عهد وسيد».

ليس في ثنايا النص بالبحث بعيداً جداً كي نكشف في هذا النص عن كل الإشارات التي يمكن اعتبارها كخواطر عالقة في ذهن ابن قتيبة من كتاب أرتيميدورس حسب أن يشير إلى أنه إذا كان ابن قتيبة هو مؤلف الكتاب، فقد اطعنا تأكيد على ترجمة حين الذي كان أكبر منه بعقدتين تقريباً والذي توفي عام (260 هـ / 873 م)، أي: قبل وفاته ابن قتيبة ست عشرة سنة. لقد عاش كلاهما في بغداد، غير أن ابن قتيبة المعادي لشكوكيين والملاسة، والدافع المتحمس عن التقليد الإسلامي، لم يكن حليفاً أن يرى بعين الرضي الخطوة التي كان يتبعها حين لدى الخليفة، والذي كان اعترافه للإسلام مشكوكاً به كما أن الحرم الذي تعرض له حين من قبل أسقفهم، وقاده إلى الاسحار بالسهم كان حريماً أن يقلل من اعتباره في نظر المحافظين التقليديين في وسطه. وربما كان عليهما أن يفسر ابن قتيبة السلي تجاه حين بسبب أنه كان يرى فيه كتاباً فلسفياً^[297]. غير أنه من الصعب جداً في النهاية القول بأن العالم ذا العقل المضبوط، والمطالعات الحسنة الذي كان ابن قتيبة، قد أهمل الاطلاع على ما كان موجوداً من مادة تفسير الأحلام، قبل أن يخصص في هذا الموضوع، ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم بأن نصير التقليد الذي كان ابن قتيبة، حين رأى أنه لم يكن هناك سوى مؤلف أرتيميدورس انترجم إلى العربية لم يسارع إلى سد مثل تلك الثغرة؟.

58/2/2 | هيكل الدراسات العلمية

أما كان الحال، في القرن الثالث/التاسع أضيق إلى الرمور الثابتة في علم التفسير العربي الذي يحتبط أصلها بأصل العرب، والتي لم يتوقف تطورها وغناها عن النمو عبر لقرون، مدونة من القواعد والقوانين والطرائق، مستمدة من التقاليد الشفوية المتراكمة، نقلت خلاصة تجربة الماضي الطويلة والعميقة، وتستشمل الدراسة الأمودجية بعلم التفسير، دائماً، عسي جرائب يتفاوت حجمها إلى حد بعيد. الأول هو مقدمة نظرية تعرض مقوالب العامة وطرائق المباشرة في التفسير، وما يطلب من المفسر، ولذي مجموعة الرمور، وقد جاءت على شكل معادلات يجمع بين الوقائع من كل صنف ومن الرمور، نعتها عالماً نسوجات وأمثله. أما التنظيم الداخلي للمادة فقد اتخذ شكل لوائح متسلسلة للكائنات والموضوعات التي يحتمل رؤيتها في الحلم^[298]. ولكن مثل هذه اللوائح أظهرت خلال ممارستها أنها صعبة الاستخدام، وهكذا، فمن الحرم على جعل الاستهداء من هذه المؤوعات سهلاً ولدت اللوائح التي صممت فيها الموضوعات الخلمية، بحسب الترتيب

المجائسي، وبذلك هي المرحلة التي اودعها فيها معانيح الأحلام، أو المعاجم الموسوعة الخيرية لأحلام. ومع ذلك لم يكن الاستهداء بها سهلاً على النوام، وبكاد من الممكن وجود أحلام في كل الظروف والأحوال، ولا يكون الكتاب الذي سيحري لاسهده به في تناول اليد، في حين أن الحلم يهرب سريعاً، ويصعب موضوعه عرصه للنسيان بحيث يحارف الحالم بصياغ فائقة حلمه، فقد تمخض عن هذا ما جسد نظم المادة اخصمية شعراً على منوال كافة المواد ذات القيمة التعليمية.

كذلك فقد ظهرت دراسات أحادية لم تتناول سوى مجموعة واحدة من الموضوعات الخلمية (في اللائحة التي سنلي: رقم 12، 43، 56، 81، 87، 104)، وكانت رؤية بي الإسلام في انعام وحدها موضوع دراسات خاصة، هي، بوجه عام، نتيجة تجربة صرفية (الأرقام 3، 6، 16، 21، 22، 50، 51، 54، 57، 74، 84، 111، 118، 19).

وبدراسة أدب الأحلام العربي الإسلامي الثري يتعدى نطاق هذا الفصل المخصص لعلم التفسير العربي، وقد هنا لنا أن الإرث الجاهلي في مادة الكهانة يمكن أن يمتد، في الأكثر، حتى نهاية القرن الثالث/التاسع، وهي الفترة التي ستحتجب بعدها مكانة الوعر الطبعي للإسلام خلف النجاحات الظاهرة للشعبوية. لهذا فقد أعطينا في هذا الفصل موقفاً مهماً لتصورات الإسلام الأولى بالنظر إلى فقر المعطيات التي احتفظت بها مصادرها عن الفترة ما قبل الإسلامية.

59/2/2] محاولة لجرد كتب تفسير الأحلام

يبدأ عصر تفسير الأحلام الإسلامي في القرن الرابع/العاشر وقد بد لنا من لباس المقع إقام هذا الفصل بحرد ذلك الأدب كي ندلل على اتساعه وغناه. ونعود المحاولة الأولى من هذا النوع إلى عام (1856 م) وهو العام الذي ظهرت فيه مقالة ن بلاد امصونة^[299] (في علم التعبير الإسلامي أو نصير الأحلام)، يقدم فيها المؤلف لائحة تضم حوالي خمسين كتاباً حلياً غير أنما كما قال أيشر^[300] إن بلد لم يذكر إلا كتب تعبير فارسية، باسماء كتاب «الإشارات» لخليل بن سامين وفي عام (1891 م) وضع و'همورد^[301] في (جدول مخطوطات المكتبة الملكية) في برلين، استناداً إلى مقدمات لكيب منتخبات متأخرة، لائحة تضم أربعة وستين كتاباً في هذا الميدان، ولعناوين كتب، وأكثر من خمسة وعشرين رقماً تخصصه لمخطوطات كتب في تفسير موجوده في مخويات مكتبة برلين.

[60/2/2] محاولة جديدة

بعد أن فصا بتحريات واسعة حول مجموعة المخطوطات الموجودة في تركيا، وجدنا أن مستطاعاً أن يصعب لهذا الأدب جرّداً أكثر كمالاً وأكثر تحديقاً في الغالب وقد ساوينا هذه المخطوطات وفلمنا وصفاً لها على نحو محمل، هذا صحيح، ولكن بالمعطيات التي تسمح للباحث بأن يفتقر حالتها وعمرها، حينما يكون ذلك ممكناً، وكذلك حجمها، ونحن لا سوي أن نخصص موجزاً عن سيرة كل مؤلف من المؤلفين، فذاك سيفقدنا بعيداً، ولا تقسيم وصف داخلي وخارجي للمخطوطات ما عدا المكتوبة بخط المؤلف، والنسخ الأقدم عهداً.

ونظراً إلى لعدد الكبير لهذه المخطوطات كان من المستحيل عليها، ضمن حدود الزمن الذي أمكن تخصيصه لهذه التحريات، في أماكن تواجدها، أن نتحقق من صحة الأسانيد ومن صفات كل مخطوطة. وهكذا فإن الجرد الذي يلي لا يحكم مسبقاً على صحة الأسماء في المخطوطات، ولا على قيمتها الوثائقية. وليس عملاً هذا سوى خطوة أولى نحو دراسة موسعة لوضع تصنيف، لا يمكن إنجازها إلا بعد أن تتمحص ويوسع وتثبت هائياً، معطيات كل عنوان في هذا الجرد، كما المعطيات التي ستضاف إليها.

وبالنظر لذلك، فإن هذا الجرد المرنّب، لمريد من السهولة، بحسب النظام الهجائي، يقتصر على ذكر اسم المؤلف، وتاريخ وفاته، كلما أمكن ذلك، وعنوان مؤلفه أو مؤلفاته. كما جرى تحديد مواقع مخطوطات هذه المؤلفات، قدر الإمكان ووصفها على نحو محمل (الحجم، الأبعاد، الخط، التاريخ، الخلف). أما الكتب الموهولة للمؤلف فتستأخذ مكاناً في نهاية الجرد، إضافة إلى بعض الكتابات باللغتين لتركية والعربية.

[61/2/2] جرد لأدب الأعلام العربي

- [1] عبد الباري محمد بن محمد. تعبير الرؤيا جامعة كتيّفة، دون تاريخ، 3846. 220 صفحة، خط نسخي 21، II، 13×20.8.
- [2] عبد الرحمن بن حسين. رؤيا حضرة عبد الرحمن بن حسين، طبيب ر ٥، رسالة، جامعة كتيّفة، من دون تاريخ، 6192، 14 صفحة، خط نسخي، 21 II، 18.5×24.2.
- [3] عبد الرحمن بن محمد بن علي: درة القلوب في رؤية قرّة العيون ساري أحمد ثالث، 3167، 52 صفحة، خط نسخي II 16×21.5.
- [4] عياض: بيان التعير ذكره حاجي خليفة II 311.

- [5] الأمدى، علاء الدين، توفي عام (762 هـ / 1361 م): البصرة في تعبير الرؤيا ذكره حاجي خليفة II، 56
- [16] (ابن) عربي، محي الدين (توفي عام 638 هـ / 1240 م): البشرات في الرؤيا، فأنح 93-98، 5322 صفحة، خط نسخي 18x26 مخطوطات أخرى عثمان يحيى: تاريخ وتصنيف أعمال ابن عربي المجلد الثاني، 394، صفحة 485 و 486 سرد لأحلام رأى فيها المؤلف النبي وتحدث معه، مترجم إلى التركية ومخطوط في عام (1230 هـ) (هدائي أفندي 1731) وفي عام (1308 هـ) (IS) (مكتبة بايزيد العمومية 9464، 9468). ويوجد منه مخطوطات عديدة.
- [7] ابن عربشاه، عبد الوهاب بن أحمد توفي عام (1495/901) (Gal) II S.19 II، 12: كتاب التصوف، أهلوردت، رقم 4289، 13.
- [8] أرسطو، تعبير أرسطو، ذكره حاجي خليفة (II 312) خصص أرسطو للمعلم ثلاث دراسات: حول الأرق، والتكهن بالنام، والدوم والبقطة وقد استخدمها الكندي (توفي عام 253 هـ / 870 م) في ماهيات (كتاب الفهرست 259) على الدوم والبقطة (فهرست الرؤيا) في أنياصول 4832، 159-161 صفحة، ترجمها إلى اللاتينية جيرارد كرمون أنظر 3. حاجي أعمال يعقوب بن إسحق الكندي الفلسفية⁽¹⁸⁰³⁾ 1807/11.5، 12-27
- يحمل أرسطو أصل الحلم في نشاط النفس البشرية. إنه كما يؤكد أرسطو، إدراكات حسية، وقد جرى تطوير هذه المعلومة على يد أرسطين غرب مثل بن رشد (توفي عام 995 هـ / 1198 م) في كتاب الخاص والخصوص⁽¹⁸⁰⁴⁾
- [9] ابن الأشعث: تعبير ابن الأشعث، ذكره حاجي خليفة (II، 311) أهلوردت، رقم (44289، 28) إسماعيل بن الأشعث.
- [10] العطار، شير الدين خضر بن محمود بن حمير العطارى الموريفوى (توفي عام 948 هـ / 1541 م) (Gal s. II، 639) - مرآة الرؤيا، ذكره حاجي خليفة (481 V) بايزيد، ولي الدين أفندي 3402، 30 ورقة (Gal)، خط جميل جداً، ورق مصقول، صفحات العنوان مزخرفة، نص مؤطر بالذهب، النقط من ذهب (II، II 26) (14x17.5) (9) موضوع الكتاب محدود بوصوح على هذا النحو، بعد ذكر العنوان "حول تفسير الحالات البدنية الكبرى، حول الصحة وفقدانها، وحول الحياة، أي حالة البقطة ومعالجتها... ذلك في عظيم دونه كتابة غير الدين. لكي يقرئه أطباء الباب العالي العثماني وموضوعه (دراسة) الحلم الصادق، بخصوص العلامة، التي يقدمها الحلم في موضوع مرض البدن، وصحته وموته، أي تغلب المرض، وفي الحياة، أي لبقظه... أربعة فصول تؤلف هذه الدراسة. الأول يتناول أربعة عناصر أولية، وما الذي تتكون منه، والثاني عن المعادن والنبات والحيوان، والثالث عن الإنسان وحالاته، والألوان وبعض الظواهر السماوية، والرابع عن الملائكة والأحياء، وحول قراءة القرآن وحول النبي محمد.

- [11] العاشي: كتاب الرؤيا. في الفهرست (195) 1369
- [12] الأردني، أبو محمد عبد الله بن سعيد بن أبي حمزة الأندلسي، توفي عام (975 هـ/ 1276 م) (C. 372، II). كتاب الوافي (الحسان)، حاجي خليفة (IV، 53، VI، 402) المتحف البريطاني (1468) (II، 2 ص 669). يقول المؤلف جمعت فيه كل الرؤى التي كتبت ففضل شرح مختصر البخاري، والذي عونه «مجموعة الأسماء»، ولم أذكر سوى ما رأيته أنا بنفسي، أو ما رأيته أولئك الذين لا أظن قسطاً في ورعهم ولا في صدقهم، أو أولئك الذين أخبرني النبي محمد في أسام بهم صادقون فيما يروونه عن أنفسهم في المنام.
- [13] البغدادي أبو محمد هارون بن العباس، توفي عام (572 هـ/ 1176 م): السمع المأمون، حاجي خليفة (II، 311) إسماعيل باشا . . البغدادي: إصباح المكسور في الدليل على كشف الظنون، إسطنبول (1364 هـ/ 1945 م) قابل كرو الرؤيا المأمون، اهلوردت رقم (4289، 37).
- [14] ابن بلول، الحسن، تعبير الرؤيا على اختصار في كتاب الدلائل (حول هذه الدراسة ذات الأصل السرياني مر ذكرها في ص 225) فهرست رقم (49) نشره وتوجه ج فورلاي إلى الفرنسية، مفتاح الرؤى السريانية، وهو يفترض أنه مترجم إلى العربية، في مجلة الشرق المسيحي مجموعة (3) مجلد (22 1920 -21، صفحة 118-144، 253-248) (ووجد بنشر كتاب مفتاح الأحلام بالسريانية الحديثة . . فهل تحقق هذا الوعد؟).
- [15] ليهنسي، أحمد الهنسي، الشافعي، كتاب تعبير الرؤيا على التمام والكس، ولي الدين أندي (2301)، 97 صفحة المسطر 15 × 10 سم) من دون ديباجة في نهاية الكتاب، وينتشر على حسين هضلاً وعلامة المقطع الأول يتناول أيام الأسبوع، والثاني، رؤية الله في المنام، والثالث، يوم القيامة والجنة، والرابع، الملائكة، والخامس، النبي، والسادس، مكة، والسابع، تلويح الاسم والدين في الحلم، والثامن، رؤية الكتاب المقدس . . والحلمين، رؤية الإنسان لدهته في المنام.
- [16] التكنسي، ولي السمين (القيم في القسطنطينية)، كتاب نور الأبصار في حق الأسرار، جامعة كتيختة (بنون تاريخ، 4193 ص 43، 96) مخطوط في عام (1171 هـ/ 1757 م)، يقول المؤلف قسمت الكتاب إلى خمسة أقسام، يماخ الأول، رؤية النبي في المنام، ويماخ الثاني، سبب هذه الرؤية، والثالث، جوب أولئك الذين رأوه في ملامح معروفة لديهم بسهولة، أو في ملامح أخرى، والرابع، لأنه المبشر في الرؤيا، والخامس رؤيا المؤمنين.
- [17] البكري، إبراهيم بن إسماعيل، تعبير نامة للمسمى بالكشف الخمر في علم التعبير (بالفارسية)، العلم حسين صفحة (273-278-22 ورقة B 33×26) بخط المؤلف عام (666 هـ/ 1267 م) 1367

ولسؤال نفسه: الحكم والغايات في تعبير النماذج (بالعربية)، ويضم ثمانية مخطوطات في سبعين باباً، ألهم حسين من (274-277، 21 ورقة 17.5x28) مخطط المؤلف عام (713 هـ / 1313 م)¹²⁰⁰ والكتاب يبدأ بـ هذا كتاب الفقه في عبادة الرؤيا.

[18] ابن بكروس إبراهيم، كتاب إبراهيم بن بكروس، في الرؤيا في الفهرست (316)

[19] الإمام البيهقي (أبو بكر أحمد . . بن موسى) توفي عام (458 هـ / 1066 م) (1). Gal. 363، I، 363، 48، 618، كتاب الرؤيا، اهلوردت رقم (4289، 57).

[20] البساطامي، عبد الله بن خليل، جلال الدين، (غاية العلم في رؤيا النبي في المنام، حاجي خليفة (I 364) اهلوردت رقم (4289، 64)

[21] البساطامي، عبد الرحمن بن محمد، توفي عام (858 هـ / 1454 م) مؤلف كتابات باطنية (Gal. S. II، 323، مر ذكره سابقاً)، حرة النقاد في رؤيا النبي في حبال السورود. اهلوردت رقم (2489، 61) يمكن أن يكون المقصود هنا، مقطوعاً من عمل موسوعي، بعنوان الفوائد المسكية.

[22] السوي، محي الدين، أبو القيس أحمد بن علي توفي عام (622 هـ / 1225 م)، مؤلف كتابات باطنية (Gal. Is، 910، مر ذكره سابقاً)

نصيري رؤيا تيرجومي، الحاج محمد، 6242، 371، ورقة مخطوط عام (1206 م) (II 13، 12.5x20.5) ويمكن أن يكون المقصود هنا ترجمة تركية لنفس من أعمال البوني.

[23] دانيال، كتاب الأصول لدانيال الحكيم، حاجي خليفة (I، 338، II، 311) اهلوردت رقم (4289، 24) (كتاب تفسير الأحلام للنبي دانيال، للملث نوبلنصر، حسب الترتيب الأبجدي)¹²⁰¹

[24] ابن دقائ، محمد بن أبي بكر محمود بن إبراهيم المعروف بابن الدقاق¹²⁰²، كتاب الحكم والغايات في تعبير النماذج، رئيس الكتاب مصطفى الهندي 449، 281 ورقة 18.2x113.19 كسب في عام (831 هـ / 1410 م) مسروح عن الأصل بتاريخ (712 هـ / 1312 م)¹²⁰³ أما تاريخ نسخة كتاب لمزي السابق فهي عام (640 هـ / 1242 م)

[25] ابدار قطي، علي بن عمرو، توفي عام (385 هـ / 995 م) (Gal. Is، 275)، كتاب الرؤيا اهلوردت رقم (4289، 56).

[26] الداري، أبو علي الحسين بن حسن بن إبراهيم الخليلي الباري (Gal. Is 11039)، المنتخب في تعبير الرؤيا. باريس 171 ورقة، نسخ عام (819)¹²⁰⁴ الإسكندرية فنون مكتبة الفنون، 220 بتاريخ 1475/880، مكتبة باوند العمومية (3927، 315 ورقة، عطف 21، II أنقرة Is) صاب سينجر، I، 4501، 171 ورقة، مكتبي الكتاب حسب مخطوطة باريس على فهرس من 59 باباً،

متبرع بمقدمة تشمل على مقتضيات واسعة من ابن قتيبة (مر ذكره سابقاً وسيدكر لاحقاً رقم 97) ومن أبي سعيد الواحظ الذي تكرر ذكره في متن الكتاب، وعلى الأخص في بنيانه (سرد ذكره لاحقاً رقم 128) وتنتهي الدراسة بـ 15 مقالة من مقدمة القادري في التعبير للدجنوري (163-171 = الديسوري مخطوطة باريس 32-45 ورقة). وهذا المنتخب مطبوع تحت اسم ابن سيرين في بولاق عام (1284 هـ / 1876 م) وعلى هذين المجلد الأول من كتاب تأثير الإنعام في تغيير المقام (سرد ذكره، رقم 85) تحت عنوان: منتخب الكلام على (أوق) تفسير الأحلام. وحول هذه الدراسة يقوم عمل: أحمد عبد الدائم حول تفسير الأحلام العربي بحسب ابن سيرين

[27] الديماطلي، جمال الدين، درة الأحلام في التعبير، منظوم شعراً (سرد ذكره رقم 43) يوزغات 788، 1-52 ورقة، خط نسخي من دون تاريخ (18×26).

[28] الدينوري، عبد القادر، نصير المنام في فهرست الكتب العربية الموجودة في دار الكتب المصرية لمدة شهر من شهر عام (1925 م) 176 (1038 II S.Gal).

[29] الدينوري، أبو سعيد (أو سعد) نصر بن يعقوب تروى حوالي (400 هـ / 1009 م) (I, Gal, 244, 85, 433)، كتاب عبد القادر في التعبير. ثم تأليفه عام (397 هـ / 1006 م)، وأهدي إلى الخليفة القادر بالله (381-422 هـ / 991-1031 م). وهذا الكتاب هو الأقدم عهداً في تفسير الأحلام العربي الذي وصلنا بكامله، على الرغم من ضخامة حجمه. وهو المرجع الأهم للدراسات اللاحقة، وقد استخدم كلمة المطبوعات التي وردت في كتاب الأحلام لاربنيدور الأنسي المقابلة للتوفيق مع وسطه^[23].

والمخطوطات الموجودة لهذا الكتاب عديدة، أحصينا منها حتى الآن (29). وأقدمها عهداً تعود إلى عام (599 هـ / 1202 م). وقد جرت المقابلة بين المخطوطات الأصلية، واستفدنا لدى مشرّها نقلاً هو قيد الإعداد، إضافة إلى المصطلحات، والوصف الشامل لهذه المخطوطات.

بحسري الكتاب نفسه على (30) فصلاً مقسمة إلى (1396) باباً، وهو يبدأ بفهرس، يليه مدخل من (85) مقالاً، حول طبيعة النوم، والسلوك الذي يصدر عن الحسالي، وكيفية الحلم، وملاك الحلم، وطبيعة الحلم، وأنواع الأحلام الصحيحة، والكاذبة، ولحظات الحلم وفصوله، وتعرف التفسير، والقواعد التي يجب أن يتبعها راوي الحلم والمفسر، والتكهنات المستخرجة عند التفسير، والتفسير، وأيام الأسبوع، وطبقات التفسير^[24].

لرحم الكتاب إلى القارئة تحت عنوان: كتاب الناصري في لوجه القادري في التعبير (AS 1718, 314 ورقة، 24 II 20×24).

[30] الدولاي، في التعبير، في فهرست ابن النديم، (235).

- [31] ابن أبي الدنيا، أبو بكر علي (عبد الله) بن محمد بن عبد، توفي عام (281 هـ / 894 م) (Gal، I، 135، I، 247)، كتاب الخلق، فهرست ابن السمع، (186) وفي كتاب النعمان، ذكره حاجي خليفة (V، 159)
- [32] ابن دقماق، إبراهيم بن محمد، المصري توفي عام 809 هـ / 1047 م (Gal، 49، 115)، فوائد القوائد (أو فوائد القوائد) في التعبير، ذكره اهلوردت رقم (4289، 9)
- [33] أولئك، صميم أولفيلس (ذكره حاجي خليفة، II، 313)
- [34] الفارابي، أبو نصر بن طرخان، توفي عام 339 هـ / 950 م (Gal، S، 375) في سبب النعمان، في آراء أهل المدينة المنورة، طباعة ونشر (Fr) (ديريسي ليد، عام 1895 م) ص (47-51) معتمد ولي الرحمن "الفارابي ونظريته في الإسلام" الثقافة الإسلامية. عدد (10/1963 م) ص (137/151) ليس المقصود هنا التعبير، بل عناصر نظرية مستعملة في المقدمات.
- [35] الفارسي، علي بن الهيثم، توفي عام 1000 هـ / 1590 م: مملكة المنصف ومملكة المنصف، اهلوردت رقم (4289، 55)
- [36] الفرياني، كتاب الرؤيا، الفهرست (316) (ورد بالاسم ذاته، مجلد II، 157، 15)
- [37] جابر المصري، كتاب الإرشاد (في التعبير) اهلوردت رقم 4289، 26 وقد نُسب الكتاب خطأ لبراي سينشيدر، إلى جابر بن حيان (نخبة القرن الثاني / الثامن). ومع ذلك فإن أحمد شاه زاده في الملحق على حاجي خليفة (VI، 664)، هو الذي ذكر "ابن جابر في صميم الرؤيا" على أنه كان من بين أوسع الكتب انتشاراً في المغرب، وهو ما يدعو إلى التفكير بالأحرى في محمد بن جابر المكلمسي الغساني (سرد ذكره رقم 44) على أن يكون المقصود مع ذلك الكتاب ذاته
- [38] جعفر الصادق نولي عام (148 هـ / 765 م)، كتاب التفسير، حاجي خليفة (VII، 1108 رقم 4112) اهلوردت رقم (4289، 25) أو تقسيم الرؤيا، ذكره حاجي خليفة (II، 391) أو كتاب صميم نامة حمامة كتيبة (A، 4646، 336) نسخ عام (1171 هـ) (26، II، 16x20) البداية ناقصة، و لورقة الأولى هي الأخيرة في الفهرست، ذكر فيه الكرماني وابن سيرين، ويد: في رؤية الله تعالى والعرش.
- [39] الجاحظ أبو عثمان، عمرو بن بحر توفي عام (255 هـ / 808 م) "تعبير الجاحظ" حاجي خليفة II، 311 رقم 356، وربما كان هنا خطأ، حيث المقصود هو كتاب صميم حافظ بن إسحق الذي يقوم عنه الحديث في مراجع كتاب كامل التعبير للنفليسي (سرد ذكره رقم 124) بلاند، 155، سينشيدر في (ZDMG، 1863/17، 220).

- [40] جالينوس «تصير جالينوس»، ذكره حاجي خليفة (II، 312)، (عن أحوال لئون). انظر نشر كهن (I، VI، ص 832-3) «الحلم وتعبيره» يعتقد جالينوس بأن الحلم يكشف عن حالة البدن، ويرتبط جزئياً بالصداء والرمز.
- [41] بن غنام، أبو طاهر، يحيى بن غنام المقدسي، توفي عام (674 هـ / 1275 م) أو (693 هـ / 1294 م) (S.Gal، 9131) إن إسهام ابن غنام في علم تفسير الأحلام كان مزدوجاً، ففي البداية، كان، حسب علمنا، أول مؤلف عربي نظم الموضوعات الحلمية بحسب النظام المجعاني، «المعنى»، أو «المعنى» على معروف المعجم^[315]، عمل واسع الانتشار، تحت عناوين مختلفة: التامج في تفسير الرؤيا^[316]، أو «بساطة» تفسير الرؤيا^[317]، أو تفسير نامه^[318]، أو تفسير الأحلام^[319]، أو تفسير المنام^[320]، أو تفسير الأحلام^[321]، أو، أخيراً، تفسير المنام على التمام والكمال^[322].
- ومن ثم كان أول من دقق المادة الحلمية في «عروس البستان في النساء والأعضاء والإنسان»^[323]. ويشتمل هذا الكتاب على (45) فصلاً، في نحو ألف بيت من الرجز. أما موضوعاته فهي مغلما بين العنوان: المرأة (بجملته، عروية، غير عروية، عذراء، العجوز التي تعود شابه، الأقارب الخ) أعضاء البدن والإنسان، وقد تُب إليه قصيدة ثانية بعنوان ذرة الأحلام وغاية المرام، تبدو بالآخرى من شعر جمال الدين الدماطي (مر سابقاً رقم (28)).
- [42] النيسابى، محمد بن جابر الكندي توفي عام (827 هـ / 1424 م) (S.Gal، II، 367) «الطريقة العليا في تفسير الرؤيا»، الرباط (473) أو منظومة في التصير، لآل 1661، 176 ورقة، تعليق (هـ، 15، II، 11×17) كتاب مدقق من (50) فصلاً (AS) بتاريخ (1729).
- [43] ابن جيدان، عبد الله بن علي بن عمر بن جيدان، البصري كتب في عام (727 هـ / 1327 م) (S.Gal، 11، 219) «البدر المنير في علم التصير»، المتحف البريطاني القديم، (7733) (هـ، 44) سود ذكره رقم (72).
- [44] الجبري، حياء الدين أبو الحسن، علي بن إسماعيل، أبو بكر «كتاب التصير في علم التفسير»، كوبرسولي، فاضل باشا، ص 285، 192 ورقة، 17×24 نسخ عام (666 هـ)^[325] والكتاب مقسم إلى مقالين تشتمل كل منهما على (35) باباً. والقسم النظري (26) ورقة حول قواعد وطرائق وأنواع وطبقة النوم والرؤيا... الخ وهو يقدم قائمة حقيقية.
- [45] القرطبي، أبو حماد، محمد بن محمد توفي عام (905 هـ / 1111 م) «التحير (أو التحير) في علم التصير»، كتي ساري، دون تاريخ 2042، 219، 226 ورقة، تعليق، 10×18، كيليج علي، 1326، 13، S.Gal، I، 57-75 وقد جمع ما تحويه أعمال القرطبي وأعمال معاصريه بشأن التخيل، والتراج... الخ. والعنوان هو ذاته عنوان مختصر أعمال الكينوري، الموحود في (45 1704).

(209 ورقة، نُسخ عام 786 هـ - 17، II، 17.3×42.5) ويوجد (358) نسخ عام 808 هـ.

46 الحناصي، سعيد تقى السنين إبراهيم النجدة العليا في تفسير التوراة، سراسور 4212، 1، 108 ورقة، نسخ عام (1199 هـ) الحظاظ سلطان بن الإمام سيف بن سلطان، (14×22) في (47) باباً. في الحنافة، يتحدث المؤلف مطولاً عن الفأل، ويؤكد بأنه يضاهي الحلم، وأن العرف الذي يقرأ المسائل يناظر مفسر الأحلام¹²⁶، ويتحدث أيضاً عن القيافة والتزجر (المسحاة 97) والطنسمات والتارنجية (ص 102-104) وعن التوهم، يوصفه بقية كهانية هندوسية (ص 104-108) وأما بهدد علم تفسير الرؤى، فلا يقدم الكتاب أي شيء ذي شأن بالمقاييس إلى الكتب السابقة¹²⁷.

47 الجهمي، أبو عبد الله «أخبار الخلفاء». حاجي خليفة، (I، 19).

48 الحلي، زين الدين، علي تولى نحو عام (600 هـ / 1203 م)¹²⁸ «نبذة ذوي الأحلام بأخبار من فرج كرمه برؤية المصطفى في المنام»، ذكره حاجي خليفة، (II، 58، الفهرسة، III 36 (S.Gall، II، 1001، بايريد، وهي أقدي، 933).

49 الحلي، محمد بن إبراهيم الحلي زاده تولى عام (971 هـ / 1563 م) «حوز الحسام وعلماء ذوي الهام في رؤية غير الأنام في البقعة كما في المنام»، ذكره حاجي خليفة، (III، 118).

50 الحلي، خمس الدين بن أحمد بن محمد الأنطامي الحلي. تولى عام (807 هـ / 1404 م) «خلفاء الطلاب المستهيم في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم»، ذكره حاجي خليفة، (II، 231).

51 الخلوئي، يوسف بن يعقوب، شيخ الحرم النبوي «نبية النبي في رؤية النبي» (بالتركية). حاجي خليفة، (II، 429).

52 حليمه، بلخي، تولى عام (930 هـ / 1524 م) «رسالة في رؤية النبي». حاجي خليفة، (III، 406)، الموروث، رقم (4289، 63)، خليل أقدي (S، V) ابن محمد.

53 الحلال، الحسن بن الحسين (قبل نهاية القرن الرابع/العاشر)¹²⁹ «طبقة المعربين»، ويسمى فيه سبعة آلاف وخمس مئة مفسر للأحلام، ثم يختار منهم مئمة، يدون أسماءهم في كتبه المصنوع «في تعبير الرؤيا». «رفعت أن أظيل مؤلفي بتكرارهم، واقتصرت على ذكر مئة من بين المشهورين منهم ولبس شتهروا، بوجه خاص، في هذا الفن ولقد ورعهم على خمس عشرة طبقة، كمثال يمر عن كان مهملاً وأسقطت أسماء المفسرين الهندوس و لبراهمة والناسك، بسبب عجمتهم وصعوبتهم على القارئ»¹³⁰.

وبهدد تاريخ علم تفسير الأحلام، فإن لائحة المؤلف هذه لا تقدم جديداً، ما دام أن الغالبية من هذه الأسماء التي تتضمنها، لا أحد يثبت بأهم كانوا

مفسرين، سوى ناقلني أخبارهم، وعلى الرغم من عدم جدوى ذكرهم فقد
بدا لنا من المناسب أن نوردهم في هذا الإحصاء على سبيل التوثيق، وكمراجع
لإستدراكهم، وللأسفة إليهم، وسنذكرهم هنا باختصار فليقر المستطاع⁽³³³⁾

- أ) أنباء إبراهيم، يعقوب، يوسف، دانيال، ذو القرنين، محمد.
- ب) أصحاب النبي أبو بكر، عمر، عثمان، علي، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمرو بن العاص، عبد الله بن سلام، أبو ذو الفقار، أنس بن مالك، سلمان الفارسي، حليفة بن اليمان، عائشة، وأختها أسماء.
- ج) جميل السامعي: سعيد بن المسيب (توفي عام 94 هـ / 712 م) الحسن البصري (توفي عام 110 هـ / 728 م) عطاء بن أبي رباح (توفي عام 115 هـ / 733 م) الشعي (توفي عام 103 هـ / 721 م) إبراهيم النخعي (توفي عام 95 هـ / 713 م) الأزهرى (توفي عام 123 هـ / 741 م) عمر بن عبد العزيز (توفي عام 101 هـ / 719 م) قادة (توفي عام 117 هـ / 735 م) محمد (توفي عام 102 هـ / 720 م) سعيد بن جبير (توفي عام 114 هـ / 712 م) طائوس (توفي عام 106 هـ / 724 م) ثابت البناني (توفي عام 127 هـ / 744 م)
- د) فقهاء الأوزاعي (توفي عام 157 هـ / 774 م) سفيان الثوري (توفي عام 161 هـ / 776 م) الشافعي (توفي عام 204 هـ / 820 م) أبو يوسف القاضي (توفي عام 182 م / 798 هـ) ابن أبي ليلى (توفي عام 148 هـ / 765 م) أحمد بن حنبل (توفي عام 241 هـ / 855 م) إسحق بن راهويه (توفي عام 238 هـ / 852 م) أبو يعلى (توفي عام 231 هـ / 845 م) منصور بن المعتمر (توفي عام 332 هـ / 949 م).
- هـ) وهاد: محمد بن واسع، فهم الداربي، شقيق البلخي، مالك بن دينار، سليمان النخعي، منصور بن عمار، محمد بن السماك، يحيى بن معاذ، أحمد بن حنبل.
- و) مؤلفو كتب حنبلي: محمد بن سيرين، إبراهيم بن عبد الله الزكرياني، عبد الله بن مسلم القنبي، أبو أحمد خلف بن أحمد، محمد بن حنبل، لؤي، الخوار، الحسن بن الحسين الحلال، أرتيميذوس اليوناني.
- ز) فلاسفة أفلاطون⁽³³²⁾، فيثاغورس، أرسطو، بطليموس⁽³³³⁾، يعقوب بن إسحق الكندي، أبو زيد البلخي⁽³³⁴⁾
- ح) أطباء: حاليوس، هيبوقراط، مختشوع، أنطون⁽³³⁵⁾، محمد بن زكريا الرازي.
- ط) يهود: حي بن أعصاب، كعب الأشرف، موسى بن يعقوب.
- ي) نصاري: المترجم حنبل بن إسحق، أبو غلدة، ديس الطبري.
- ك) رادشستيون: هرمان بن أدريخت، يوزنجر بن يحنكاز، أنوشرو، كشمرد، حاماسب.
- ل) عرب وثيون: أبو جهل بن هشام، عبد الله بن أبي، نوفل بن عبد الله، عمرو بن ود، ابن الربيع، أبو طالب، أبو العاص.

- م) عرفتوك. سطح، شق، الخرجي، عوصجة، القطامي، ابن ريمان (طبعة باريس أبو ذؤابة).
- ن) سحرة عبد الله بن هلال، قرط بن زيد الأيلي، عتاب بن ثعلو الرازي.
- س) أصحاب الفراسة: صبيب بن سنان، إلياس بن معاوية، جندل بن الحكم، معاوية بن كلثوم [206].
- [56] الخبسون، موسى المساعبي الحمصي توفي عام (1233 هـ / 1817 م). ديوان على مرأى أستاذنا بعد انتقاله. قصير لظهورات عمر الخلوئي في إسماع على تلميذه موسى الخلوئي، برلين 4268، 101-112 ورقة وصف اهلوردت.
- [57] الحشبي، شمس الدين، محمد (S.Gal، 942). «تخليق المرام بيان حقيقة رؤيته (صلعم) في اليقظة والمنام»، كتب قبل (1170 هـ) القاهرة (VI، 174).
- [58] المسروقي، أبو سعيد «كتاب المنتخب في التصویر». ساراي، (H، 3147، 279 ورقة، نسخ عام (974 هـ) (21، II، 20×30.5).
- [59] الخطيب، محمد بن علي بن حسين الصقلي المعروف بابن الخطيب. ملخص كتاباً بعنوان «الإشارات» (الأرقام 80، 102، 103) منسوب إلى الكرواني، باريس (2758).
- خطيب زاده. النظر زاده.
- [60] خلواني، أبو الحسن، علي بن سعيد. تصوير الرؤيا، طابكان 1404، 174-229 ورقة، باريس (2746). تحت عنوان «بلوغ المرام في تصوير الرؤيا في إسماع، في (58) باثا، توبنجن (228).
- [61] الخرجي، محمد، «هداية التحرير وغاية التحرير في التصویر». ساراي، (III، 3161، 86) خط (S، 15، II، 13×18).
- [62] سرهان الدين، ابن إبراهيم: المقصود به على الأرجح، برهان الدين بن إبراهيم بن يحيى بن خليفة البوسني، توفي عام (973 هـ / 1565 م) (S.Gal، II، 665). «تصوير الرؤيا»، قيسرية، (558).
- [63] العراقي، أبو العباس أحمد. كتاب «تصوير الرؤيا» AS، 1731، 178 ورقة، 18.5×26.5 (II، 11)، نسخ عام (841 هـ) وحسب المخطوطة، عاش الكاتب في عام (670 هـ / 1271 م).
- [64] الأيبا صوفي، خالد (ابن أبي الفرج، علي. ZDMG، 1863/17، 230) «مذهب التصویر». حاشي خليفة، (VI، 201، رقم 13226، اهلوردت رقم 4289 (31).
- [65] الأزيقي، محمد بن المولى قطب الدين زاده توفي عام (885 هـ / 1480 م). «التصوير المنيق والتأويل الشريف» ونحن نعرف ثلاث نسخ، تعود إلى فترة حياة المؤلف ذاته، ساراي، (III، 3160، 163 ورقة، تعليق عام

(880هـ)، II، 18، 13.5×18، 3159، 211 ورقة، نسخ عام (881هـ)
 (19، II، 12.5×18) (وتحت عنوان: في علم التعبير بخصوص الكتاب الثاني،
 ورسالة في التعبير بخصوص الأول) برلين (4275) نسخ عام (881هـ)
 انحصارطة. (AS، 1733) (151 ورقة، مطبق، 21، II، 13×18) باريخ
 (883هـ) وصيغة العنوان ناقصة. واسم المؤلف موجود في نهاية المهرس
 (لورقة2) والدراسة معروفة بعنوان: تعبير نامة. برلين (4247). هودي (397)
 في علم التعبير على وجه التعبير. اورغوب، تحسين آغا، ك (966) نسخ
 عام (1041هـ) (منسوخ عن الأصل) (15×22) كتاب السجورية (كتاب
 التعبير) ساري، (4، III، 3163، 324 ورقة، مطبق (d، 17، II، 12×18)
 كتاب التعبير¹³⁷ (255) ورقة، نسخ عام (1057)، 17، II، 14.5×12
 مملوك من المبدعان الخطاط: خليل بن إبراهيم الواعظ، في فخرية.

لقد كانت به المؤلف «تأليف كتاب عن تفسير الأحلام أن يكشف للعمدة
 من الناس التعبير الإلهامي (أي: الخارجي) لما رأوه في أحلامهم، وللسالكين
 (الصوفي) التفسير الداخلي (الناويل الأنفس) لما رأوه خلال تجاربهم
 (والعالم)». لأن المؤلف لم يجد كتاباً يجمع التفسيرين كليهما. «... غير أن
 الكتاب، في الواقع، ليس سوى تجميع، وجزءه الأعظم جاء من الدينوري،
 ولأسماء نهاية الكتاب وهو مقسم إلى مدخل يشتمل على ملاحظات
 تمهيدية موزعة على أبواب، وثلاثة مقاصد، الأول منها مقسم إلى (21)
 صف، وآخرها، خلاصة مقسمة إلى أربعة أبواب

لكندي، يعقوب بن إسحق توبي عام (260 هـ / 873 م)

عنة النوم والرؤيا (الفهرست، 259 قطعي، رقم 143، من أبي أصيبعة، رقم
 194) أو في ماهية النوم والرؤيا. وعلى الغرض لما قلناه عن «المراجع الشوقية»
 (1959/2، 154) رقم (25) فإن هذا الكتاب الصغير ليس مختصراً لكتاب النوم
 والسقطة لأرسطو، ولكنه دراسة أصيلة للكندي، استخدم فيها كتب أرسطو
 الثلاثة عن الأحلام: كتاب النوم واليقظة (تريكويت، 76-93، ر. مونييه)
 وكتاب الأحلام (تريكويت 94-110، مونييه 77-87) وكتاب الكهانة
 بالأحلام (تريكويت، 111-118 مونييه، 88-93) مترجم إلى اللاتينية على يد
 جيرارد دوكريجون (ذكر سماها رقم 8). ونحن نجد في عدة ملفات لاتينية
 تشتمل على أعمال أرسطو (ج لاكومب، روما، 1893، II، كامبريدج،
 1955، فهرس II، 1286) تحوي النسخة اللاتينية على عناصر من الأفلاطونية
 الجديدة تعود على الأرجح إلى أن المؤلف كان يعرف كتاب الأحلام
 لسيسيوس (الأعمال الكاملة طباعة باريس 16/2). يوناني، لايتي من (132-
 158) ترجمه هـ. دراوي. أعمال سينيوس باريس (1878 م) ص 346
 (376) ونحن نجد فيه أفلاطون، إلى جانب أرسطو، ص (18) من طبعة ناجي II.

5، فونسمس 1897، 12-27). وأيضاً، عبد الهادي أبوزيد: رسائل الكندي الفلسفية I، القاهرة، (1939-1950 م. 292-311).

الكروماني، أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله، الذي عاش في خلافة المهدي (158-169/775-785).

167] ديسمورفي التعبير أو كتاب التعبير (في الفهرست، 316، 126، وحاجي خليفة، I، 307، رقم 760، III، 222، رقم 5071، V، 63، رقم 9979، VII 1018، رقم 7525). وهذا الكتاب كان موجوداً بالفعل قبل عام (328 هـ / 940 م)، تاريخ وفاة أبي بكر الأنباري الذي عرفه^[338]، ويحسب الكروماني المرفوع الثاني بن مؤلفي الكتابات الخليفة، بعد ابن سوري^[339]، في حين أنه في الواقع كان جديراً بأن يكون أول من حرر دراسة خليفته. ومؤلفه لم يصل إلينا، ولكنه كما يبدو كان في أساس العديد من الكتابات اللاحقة (سابقاً رقم 59، وعلى الأخير رقم 103).

الكروماني، علاء، الذي عاش في ظل ياريد الثاني (886-918/1481-1512) 168] لوامع للنور المقام في قوامع تعبير المقام (رسالة) AS، ID، 22، 3025 ورقة، II، 10×17. يتعلق بجمل جذا مكتوب للسلطان ياريد الفاتح (أبها مكتبة الفاتح 5377، 3، 98-136 ورقة، خط فارسي جميل جداً، II، 10×17) الكتاب هو علي بن فتح الله المعدي الأتيا صوفي المعروف باسم صابر^[340] وهذا الكتاب صغير الحجم ذو طابع عاملي وفلسفي يتناول النفس وطبيعة الرؤيا، والتوهم... الخ.

لكوفي، أحمد بن محمد

169] كتاب الرؤيا، بافوت، إرشاد، (II، 32).

ابن محمود، حسين، المدهر بيان خليل (توفي عام 1169).

170] أصول الرؤيا، حاجي خليفة (VI، 530) (ملحق أحمد حنيف راحة)

المطضي، أبو سليمان (بن طاهر) المنطقي السجستاني، توفي عام (378 هـ / 980 م) أحد أساتذة أبي حنبل التوحيدي (II، 435).

171] كتاب، أبي سليمان المنطقي في الإنذارات النومة، في الفهرست (316)، دراسة حول مراتب قوى الإنسان، وطريقه تلقي النبوءات في الحلم.

المقدسي، أبو الفرج شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن توفي عام (697 هـ / 1298 م).

172] اسير الخمر في علم التعبير، سلواي، يدون تاريخ، 3168، 172 صفحة، نسخ عام 741 هـ، V، II، 17، 5×25، سوروم 3105، 271 ورقة، مخطوط في

دمشق عام 800 (?) حسب الخط الأصلي، والواقع أن هذا التاريخ غير مؤكد لأن رابطة الصفحة التي تحمل التاريخ مهروقة كلياً، ولم يبق سوى كلمة ثمان، من جهة أخرى، فإن العنوان كان ناقصاً، وقد أضيف على صفحة الغلاف الواقية، بيد أخرى متأخرة، بحسب حاجي خليفة، (II، 29، رقم 1732) إضافة إلى ذلك فإن الصفحة الأولى مكتوبة بيد مختلفة، بتعليق فارسي بخطوطات أخرى: بيروت، (الكلية الشرقية، 263، رقم 573) حيث يقص سلمان من السـ (16) قصلاً الذي يحتويه، دمشق، ظاهرة، (7636، 67 ورقة)، (انظر ما سبق رقم 45).

القدس، محمد بن أبي الفتح بن داود بن محمد توفى نحو عام (890 هـ / 1485 م)

- 73 بشر الصبر في الصبر. الوردت، رقم (4289، 12).
 الرصافي، علي بن خليل توفى عام (900 هـ / 1542 م) (S.Gal، II، 460).
 74 هداية المشايخ الحيايم إلى رؤية النبي عليه السلام، الوردت، رقم (4289، 62).
 المسيحي، أبو سهل، عيسى بن يحيى المسيحي الفيلسوف توفى عام (401 هـ / 1010 م).
 75 كفاية في تمييز الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 312، 17، 220. هوردت رقم 4289، 18، 18، I) (تفسير الرؤيا).

- الموصلي، أبو الفضل إسماعيل (S.Gal، II، 1040).
 76 الكتاب المتبر الحكم في صناعة الصبر، باريس (4747).
 الموصلي أسو الحسن بن الحسين بن القاسم بن منصور بن شيخ العلوية الموصلي المدرس الشافعي (S.Gal، II، 1039).
 77 حروف الصبر في حُروف الصبر، الإمبراطور، فنون، (43) دمشق، ظاهرة (7774، 92 ورقة) (مجهول المؤلف)

المصري، خليل

- 78 المفسر الشرقي للأحلام منذ آدم وحتى أيامنا. مصنف شامل لكل التقاليد الشرقية حول الأحلام منذ آدم وحتى أيامنا، مسيوق بمختصر تاريخي عن علم الرؤى، وملاحظات من كل نوع، وبألفاظ عربية يستخدمها المشرقون، مجموع في شكل هجائي على يد خليل المصري، باريس، داسر، مكتبة المجتمع لأهل الأدب (1873، XXVIII-422، Bu)، باريس، 18، R، 1486).

المصري، حسن، المعروف باسم الكتاني (أو كنجاني)

179 رشاد الإخوان لتعريب الرقيا عن سيد ولد عدنان، ساراي، كوجوس، (26).
ورقة، نسخ عام (1288هـ، 17×27) 1347.

المري، عبد الله بن سليمان بن حازم

180 كتاب الإشارة في علم العبارة، مختصر لكتاب عمدة (برلين عمدة)
التعريب في علم التعبير للمؤلف نفسه (ساراي، 16 ورقة، برلين ورقة
مردوحة) ساراي، (أحمد الثالث، 3166، 73) ورقة، مسووح عام
(640 هـ / 1242 م) (25، II، 17.5×25) برلين (4280) (مجهول المؤلف)
(120) ورقة مسووح عام (1200هـ).

المعافري، أبو الحسن علي بن أبي السكي المعافري المصفر

181 أرجوزة في تعريب الرويا على صفه خلق الإنسان، حاجي خليفة، (1، 245،
كوبورللو 1202، 18 ورقة)، خط جميل عام 911 (أو 921) هـ، 1311، 17.8
× 13.4، ساراي، Ah، III، 316 (في المجموعة 163، مسووح عام 920 هـ، 7
- 12، II، 13.5×18).

المفتتح، أبو عبد الله

182 كتاب الحلم والرقيا، الفهرست (83).

ابن القري، أبو عبد الله الحسين بن محمد المعروف بابن القفري نولي
عام (523 هـ / 1128 م) 1349.

183 تعبير الرويا حاجي خليفة، (II، 312) إسماعيل باشا البيلادي، إيضاح
المكون في الدليل على كشف القنود، إستابول (1364/1945، I، 295).
ابن القري، يوسف بن موسى بن سليمان الجندامي، نولي نحو عام (750 هـ /
1349 م).

184 حقائق بركات المنام في مرآة المصطفى مير الأتام، ملودوت، رقم (4289، 60)

اسابيسي، عبد الغني بن إسماعيل، نولي عام (1143 هـ / 1731 م)، (Gal، II،
345، II، 473).

185 مائير الأتام في تعريب المنام، كتاب منتخبات ضخمة في تعبير الأحلام، تمت
كتابه في عام (1096 هـ / 1684 م) واسع الانتشار، ومطووع عدة مرات،
في مصر منذ عام (1275 هـ / 1858 م) (Gal، وسركيس 1832-34، على
هامش طبعة عام (1294 هـ / 1877 م) (في مجلدين)، وقد أدرج كتاب
مستحب الكلام (مر سابقاً رقم 27) وعلى هامش طبعة (1302 هـ / 1884 م)
درج، في المجلد الأول كتاب مستحب الكلام، وفي المجلد الثاني كتاب
الإشارات في علم العبارات لابن شاهين (مرد ذكره رقم 102) وقد ترجم

الكتاب إلى التركية على يد سليمان حسبي، مجلد (1، إسطنبول 1306/1888، 779) مكتبة بايزيد العمومية (3929) والنسخة الأكثر قرباً من رصص الكاتب بين النسخ التي رأيتها هي نسخة أسعد أفندي، 1834، 331 ورقة، تعليق عام (1147 هـ/ 1734 م، 25، 11، 16×21)، الخطاط علي المجلوي⁽¹⁴⁾. طبع بالانكليزية بإعداد ب ليتل بالتعاون مع ج. ي فون غرونواوم

في عاصمة الكتاب (طبعة بولاق 1294 هـ/ 1877 م، 11، 299-300) يقول الكاتب إنه "قرأ كل الكتب الكبيرة في هذا المجال"⁽¹⁵⁾ واستمد منها سائر مادة كتبه، دون أن يسقط من مراجعته إلا ما كان عربياً وغير معروف وبضيف: "وطبعا لهذا كتابي تجميعاً لكل ما هو موجود في الكتب المعروفة، بجهز ومهولة في الاستعمال. ولم أضف شيئاً من هدي علي ما اقتبسته من هذه الكتب ما هذا بعض الإضافات أو التفسيرات، في موضع أو موضعين، دون أن يغوتني التوبة عنها، وكل ما تبقى جاء من الكتب المذكورة..." يضم هذا الكتاب، مثله مثل مراجعه، مدخلاً يشتمل على الملاحظات العامة، ومن ثم فإن الموضوعات العلمية منظمة حسب الترتيب الأبجدي.

وللكاتب نفسه شعر إسلامي بعنوان:

[86] (نقحات) العبر في التعبير، صممة كنيخانة، في عام (1995 م، 110 صفحات) خط نسخي، 14، 11، 15.5×21.5، 6295، 9 ملف، خط نسخي، دون تاريخ 19.5×14، القاهرة، 1، 177، الإمكناكية، فزون، 42، 1، 161، سمراسبورغ 4313، وقد جرى التعليق على الكتاب تحت عنوان "الفتح المظهر بقلم عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله، بن أحمد الطنبلي عام (1212 هـ/ 1788 م) القاهرة، 1، 178 (S.Gal)، 11، 473، رقم 28).

لياري، محمد المصري توفي عام 1694/1105 S.Gal، 11، 662)

[87] تعبير بامه، الحاج محمود أفندي، 2443، 6، 27-28 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ 15 11، 15.5×22) الكتاب أيضاً، (62-63) ورقة، خط نسخي، دون تاريخ 19 11، 17.2×24.1 وأيضاً، (3364، 10) ملة، رشيد أفندي، (438، 15، 217-218 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ) وهي الرؤيا التي رآها في برسة عام 1075 هـ/ 1664 م).

ابن نظام المللك، إسماعيل

[88] تعبير سلطاني (بالفرنسية)، كتبه عام (763 هـ/ 1361 م) لأبي العباس شاه شجاع مظفري (760-1358/786-1384) AS 1728، 260 ورقة، تعليق (دون تاريخ، 21 11، 17.5×26، فاتح 3651، 177 ورقة، تعليق عام (882 هـ/ (15 11) مع حواشي على المرامش، فاتح (3652)، نموذج 2،

ظهري (Cat) محمد تقي داش يزه، (1323/1905 هـ، 202، رقم 141)
والموضوعات الخلمية مرتبة على الترتيب الأبجدي.

فلاطون

[89] تعبير أفلاطون، حاجي خليفة، (II، 312) [345].

بورفير

[90] كتاب النور والليظة لفرغوريوس ذكر في القهرست (316) [346].

بطليموس

[91] تعبير بطليموس، حاجي خليفة، (II، 313) [347].

القليوبي، شهاب الدين أحمد بن سلامة، توفي عام (1069/165) مؤلف
دراسات طبية وحكايات طرائفية (Gal، II، 364، S، 11، 492).

[92] تعبير المنامات، القاهرة، نُسخ عام (1144 هـ / 1731 م) باريس (2754)
(فادا، فهرس 646).

القيرواني، ابن أبي طالب.

[93] المصنع، ذكره ابن خلدون (II، 120/86) الذي نسب إليه عدة كتابات
حلبية [348].

اللقناوي، شيب بن إبراهيم، توفي عام (599 هـ / 1202 م).

[94] الإشارة في سهيل المبارة، اهلرودت، رقم (4289، 4).

القرطبي، أبو الحسن القرطبي الشاذلي

[95] ميامات، ذكره حاجي خليفة (VI، 158) جمع فيه أحلام المشايخ (الصوفي).

القرطبي، أبو عبد الله القرطبي المالكي، توفي عام (416 هـ / 1025 م).

[96] البشرى في تعبير الرؤيا، حاجي خليفة، (II، 55) اهلرودت، رقم (4289، 3).

ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم توفي عام (276 هـ / 889 م) (Gal،
S، 1، 184).

[97] كتاب تعبير الرؤيا، ورد في القهرست (316) [349] أنقرة، صائب سنجر، 1،
4501، 180 217 ورقسة)، النسخ قدم جدًا (25x17) النهاية بقصة،
ولكن المرحح أن النقص ليس أكثر من ورقة أو اثنين، المقطع الأخير (رقم
24) عنوانه باب أدب الرؤيا، وهو مسوق بدراسة مجهولة المؤلف،
مقدمتها النظرية طويلة إلى حد كبير [350].

ابن راشد، محمد بن عبد الله بن راشد البكري الأقفاسي (أو القفسي) توفي عام (736 هـ / 1335 م - 36) وهو معاصر لابن خلدون^[135].

[98] كتب المرتبة العليا في تكميل الرؤيا الذي استعار منه السالمي الفصل (49 و 50) لكتابه الإشارة (مخطوطة برلين 4271، النسخة 4، 119 و 120 ورقة، مخطوطة "جبر"، 1544، بعنوان: الدر الثمين في علم العصور، لابن راشد القفسي (Gal)، I، 1، 1041).

ابن رسول، عمر بن علي.

[99] الإشارة في ليا العبارة، ساري، (AB، III، 3179، 156 ورقة، خط، د، 29، 11، 20.5x30) (مجهول المؤلف) برلين 4278، 242 ورقة، مسوخ عام (115 هـ / 1737 م). بعد مقدمة طويلة حول طبيعة الأحلام وحول مختلف طرائق التفسير، رتب مادة الكتاب بحسب الترتيب الأبجدي.

السرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا توفي عام (313 هـ / 925 م) (Gal، I، 233، I، 417).

[100] كتاب في الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا، في الفهرست (299)

ابن إنشاء الظاهري

[101] كتاب الرؤيا، في الفهرست، (135).

ابن شاهين، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، توفي عام (872 هـ - 1468 م) (Gal، II، 135، S، II، 165، مركب، 133، التركي "علام"، III، 367).

[102] كتاب الإشارات في علم العبارات. المخطوطات الباقية لهذا الكتاب عديدة جدًا^[136] وقد نشر علي هامش كتاب تعظيم الأنام للفيلسوف (انظر سابقاً رقم 85) والكتاب مقسم إلى قسمين، يحتوي كل منهما على (40) فصلاً. وقد سلك المؤلف خطة السالمي نفسها. (انظر لاحقاً رقم 103) وذكره ابن مصادره^[137]، وقرق الخمسين مقلداً للسالمي نفسها أصاف ابن شاهين ثلاثين. في المقدمة يقول المؤلف إنه نشر مختصراً بعنوان: الكوكب المنير في أصول التفسير معروف من حاجي خليفة (V، 264، رقم 10980)، اهلورد رقم 4289 (II) [138].

نسائي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عمر الذي عاش حوالي (800 هـ - 1397 م).

[103] الإشارة إلى علم العبارة^[385]، في (50) فصلاً، يعتبره ابن خلدون من بين كتب التعبير الأجزل نفعاً والأشد تركيزاً^[386]، يقول المؤلف بأنه اعتمد على كتاب أبي إسحق الكرخاني (مر ذكره رقم 67) وأنه أضاف إليه معطيات جديدة، والكتاب يحمل أحياناً اسم ابن سيرين (باريس 1094 و 2744، برلين 4270)^[387] وهو كتاب واسع الانتشار^[388]، ولكنه أقل انتشاراً بكثير من كتاب ابن سيرين الذي لدى قواعته (سابقاً رقم 102) فإنه يجيب كتاب السالي كما يبدو.

أبو حاتم، عبد الرحمن بن إسحاق الدمشقي (أو المقدسي) توفي عام 665 هـ / 1267 م (Gal، I، 317، S، 1، 550)

[104] ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، اهلوردت، رقم (4289، 54)

ابن شافويه، محمد

[105] كتاب الوجه ذكره حاجي خليفة (VI، 426، رقم 14186) (الذي يقرأ اسمه شافويه ZDMG 1863/17، 230، بلاند 155).

الشامي، علاء الدين (من صدقة). توفي عام (975 هـ / 1567 م) (Gal، 51، 464، 4)

[106] رسالة في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ومن آياته منامكم بالليل (السورة 39/23)، ذكره حاجي خليفة، (III، 381).

السرخسي، أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب، تلميذ الكندي، توفي عام (286 هـ / 898 م) (Gal، I، 375)

[107] كتاب النوم والرؤيا، ذكره حاجي خليفة، (V، 166) مر سابقاً رقم (8 و 90)^[389].

ابن السراج، محمد بن إبراهيم بن عبد الله الطاطلي. توفي عام (735 هـ / 1334 م)

[108] كتاب في النبأ والرؤيا (اهلوردت، رقم 4289، 7).

الشردي، محمد علي توفي عام (932 هـ / 1525 م) (Gal، II، 407، S، 11، 505) قراءة السودي غير صحيحة. ياقوت (III، 183).

[109] السحيرة وكشف التوقيع AS التوقيع، حاجي خليفة، III 332 (الرفع) لأهل البصرة في تأويل الأحلام في الليالي والأيام كتاب لجميع لأعمال سابقة ساري، (Ab، III، 3177، 150) ورقة، نسخ عام (995 هـ) (23، II، 21×30.5) (مجهول المؤلف) (AS 1789) جمالية 691، Br، المتحف البريطاني (ريو) 830، باريس 2755، غوتا، بيرتش 1312، القاهرة IV، 177.

کتاب مجهول المؤلف في التحف البريطاني، وي باريس وغوتا، منسوب إلى أبي
الفصل جعفر بن حسين الموسوي في القاهرة وإلى ابن سيرين في ميلان (F.N).
D، 519 بلاگد 155، ميتششندر في 1663/17 ZDMG 230 وهناك
مقتبس من هذا العمل بعنوان: كتاب الأحلام مأخوذ من الذخيرة، موجود في
الغاتيكان (1883، 16، 46-96 ورقة، بتاريخ 1117هـ).

الصبري، أبو العبر، محمد بن إسحق، توفي عام 888/275 (S, Gal)، 1، 356
[110] كتاب تفسير الرؤيا، في الفهرست، (152).

الصدفي، مصطفى بن كمال الدين بن يحيى الدين، توفي عام (1162 هـ /
1749 م) (Gal، II، 349، 11 S، 477)

[111] الدور للتشورات من الخطرات العلية في غور المشورات بالذات العلية
الهدية (جامعة كتيبة)، 6268، 18 ورقة، خط نسخي من دون
تاريخ، 13، 11، 21.5x16) بعد مقدمة حول طبعة الأحلام، يروي المؤلف
بأنه رأى النبي في الحلم عدة مرات. وآخر مرة كانت في (15) جمادى الثاني
عام (1149 هـ) كما أنه رأى الله في الحلم (الصفحة 17-18)

السجستاني، أبو الهيثم أحمد بن خلف بن أحمد (1141)

[112] تحفة الملوك، ساري، (أحمد الثالث، 111، 3158، 75 ورقة)، تعليق في عام
(781 هـ) (21x12)، جامعة كتيبة، (A 4437، 57 ورقة)، نسخ عام
(883 هـ) (19، 11، 17.5x13) تحت عنوان كتاب تفسير أصول الرؤيا (162).
ولو جم إلى التركية تحت اسم ابن سيرين.

السلطاني، صبر بن خليل بن علي. القرن السابع عشر (Gal، 11 S، 494)

[113] الإعلام في تفسير الأحلام، باريس (2748، 145 ورقة)

سن مينا، أبو علي بن عبد الله توفي عام (428 هـ / 1037 م) (Gal، I،
453، 1 S، 812)

[114] رسائله في العبر أو كتاب معاني الرؤيا والتفسير (أسعد أندي، 3774، 6، 43-
85 صفحة، تعليق عام 973 هـ، 23، 11، 19x10) وكان في عداد مجموعة من
(12) رسالة لموضوعات، ولوقفين آخرين مختلفين، يسمي علي (130) فصلاً،
وهو كتاب نظري وعملي في آن واحد، معاً، مخطوطة طهران، ذات مصحون
مختلفة منسوبة إليه تحت عنوان «تفسير الرؤيا المنسوب لابن سينا» (الفهرست،
محمد، هي الدين «دانش بيزوه»، رقم 140) وتنقسم 11 بتي 160

ابن شيرويه، بن شهردار، أبو شعاع. توفي عام (509 هـ / 1115 م) (Gal،
I، 344، 1 S، 586)

[115] في تعبير الرؤيا (روستفلد "الكتاب العرب وكتابهم" غوتين 1882، 75، رقم 225).

النسوري، عبد الرحمن بن نصر، الذي عاش كطبيب وكتب لصالح الدين الأيبوي (توفي عام 589 هـ / 1193 م) (SI، Gal، 832) تدر لنا لقراءة النسوري له مخطوطة^[364]

[116] كتاب في تأويل الأحلام، جامعة كينغز، (2963A، 47 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 21، II، 20.5x14.5) مخطوطة ميونيخ (879) بعنوان خلاصة الكلام في تأويل الأحلام، وعن هذه المخطوطة، قام فاتييه بترجمة هذا الكتاب، (عبد الرحمن بن نصر مفسر الأحلام المسلم، أو مذهب لفسر الأحلام لدى العرب) باريس، توماس جولي (1664، 240 صفحة)، باريس BN، R16، 5956^[365] وفيه نجد ذكر لابن سيرين وجعفر الصادق (توفي عام 148 هـ / 765 م).

ابن سيرين، محمد، توفي عام (110 هـ / 728 م) (SI، Gal، 102)

[117] منسباً رأياً سابقاً فإن ابن سيرين اعتبر كتاب لعلم تفسير الأحلام العربي: لم يترك من بعده كتاباً له. ولكن بحسب كلام ابن خلدون (جربى تدوين الفوائد التي كان يطبقها في التفسير، والتي انقلبت عبر الناس حتى وقتنا هذا)^[366] ومع ذلك فقد نسبت إليه عناوين مختلفة، مثل: تعبير الرؤيا، طبع عدة مرات في مصر^[367]. ويوجد منه مخطوطات عديدة^[368]، ومنسب الكتاب في تعبير الأحلام (ذكر سابقاً رقم 27) وتفسير الأحلام (أو المدام أو المسامات)^[369]، وكتاب اللؤلؤ في تعبير المنام^[370]، وكتاب التفسير في رؤيا التعبير^[371]، وكتاب الجوامع^[372]. الخ، ويوجد هذه الكتب ترجمات إلى التركية^[373] وإلى الفارسية^[374] وكذلك إلى اليونانية وإلى اللاتينية^[375]. ولقد أمر مؤلفه، هو أن كل هذه الكتب غير متشابهة، ونفس على قناعة بالدراسات مقارنة ومعمقة، لا بد أن تقضي إلى معرفة هوية مختلف جامعي هذه الكتب.

المسيحي، أبو القاسم (عبد الرحمن بن عبد الله) توفي عام (581 هـ / 1285 م) (SI، Gal، 733)

[118] رؤية الله ورؤية النبي في المنام، ذكره حاجي خليفة، (V، 505، هامدوت، رقم 4289، 53)

السيوطي، أبو الفضل بن أبي بكر حلال الدين توفي عام (911 هـ / 1505 م) (SI، Gal، 11، 143، 178)

1119 تنوير الحلك في إمكان رؤيا النبي والملوك. برهان على رؤية النبي والملوك في المنام مثلما في اليعقة، (باريس 4659، برلين 4276، 4277) ^[376]

1120 وكذلك، فري (في التعبير) برلين (2761). وكذلك، الورد الوريد في تقييد الشوارد (برلين 4279، 128) وتتوافق مقدمة هذا الكتاب المنسوبة إلى السبوطي مع نوع "خواص من القرآن، في حين أن الأمر هنا يدور في الواقع حول دراسة حلقة" ^[377] وقد عاش المؤلف بعد السبوطي لذين كان المؤلف يرجع إليه غالباً.

الصعالي، أبو زيد، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الجرايري، توفي عام (873 هـ / 1468 م) (Gal, II, 249, 11 S, 351)

1122 رؤيا، رؤية النبي، فتىكان (370، 31 ورقة) ورؤى أخرى، باريس (1546، 7 Gal) ولقي ديلاً جيداً.

الطبري، ولي الدين محمد بن أحمد، توفي عام (1014 هـ / 1605 م) (Gal, 11, 273, 11 S, 384)

1123 كتاب ما في الليل من عظيم النبل (AS, 2003, 32 ورقة، خط جميل وكبير ds, 11 v, 15.5x21) تأملات حول النوم والأحلام

الصبسي، أبو الفضل حسيني (أو حسين) بن إبراهيم بن محمد توفي نحو عام (600 هـ / 1203 م) مؤلف كتب طيبة (Gal, 1 S, 893)

1124 كامل التعبير (بالفارسية) مهدي إلى ملك الروم أبو الفتح قزوين أرسلان، بن مسعود بن نصر (549-588-1173-1192). والكتاب ينصحي حوالي ثلاثين دراسة، قال إنه استعملها، وهذا العمل، بالتصويف، عمل تجمعي يحتوي على مقدمة من (15) فصلاً يلها ستون فصلاً آخر، رتب الموضوعات الحلبية فيه حسب الترتيب المجازي ^[378] وقد ترجم الكتاب إلى التركية الشرفية على يد مير أعظم شاه مسكين ^[379]، وإلى لثركية العنيسية ^[380]، وطهي ضمن الإطار الفارسي والتركي على الكتب لمرية المشهوره، ويوجد منه العديد من المخطوطات المشواهد ^[381]، كما أنه قد طبع ^[382]

الترمذي، عبد الرحمن بن عيسى

1125 روحه المسك والتعبير في مهاج التعبير، منظوماً، ساري، دوان كوشكو (1771، 120 ورقة)، نسخ عام (748 هـ) الناصح هو: أحمد بن أبي طالب، ساري، (21، 11، 18x24).

أبو عبيد، توفي نحو (210 هـ / 825 م) (Gal, I, 103, 1 S, 162)

[126] كتاب الأحلام، في الفهرست (54)

العصري، شمس الدين محمد

[127] كشف الغم في تفسير المنام، جامعة كتبخانه، (A 3214، 102 ورقة)، خط.

(نسخي، دون تاريخ 13، II، 19.5×28.5).

السواعظ، الحركوشي أبو سعيد عبد الملك بن عثمان، توفي عام (406 هـ/

1015) (I S، Gal، 361)

[128] الإشارة والفتنة في تفسير الرؤيا وهو كتاب شليد الأهمية استخدم كمرجع

في الدراسات اللاحقة، وهو يتألف من 60 فصلاً مسبوقة بمقدمة. وفي هذه

المقدمة يقول المؤلف "لا شيء في كتابي لم يجرب سابقاً". أما مصادرهم فهي:

"مصانف إبراهيم وكتب دانيال، وتعاليم سعيد بن المسيب وابن سيرين،

والفائق الذي هو مختصر أبي الحسن، علي بن أبي طالب". وعلى الرغم من

أنه كان معاصراً للدينوري فإنه لم يعرف أعماله كما يبدو. فحة نسخ كثيرة

من كتابه^[128] وحسب صاحب خليفة، (V، 62 رقم 9979) فإن ن ج لدين،

عبد الوهاب بن أحمد بن عريشة الدمشقي (توفي عام 901 هـ/ 1495 م)

كتب قصيدة من حوالي أربعة آلاف بيت مسبوقة من هذا الكتاب

ابن الوردي، أبو حفص بن المظهر زين الدين (توفي عام 746 هـ/ 1349 م)

(Gal، II، 141، 8، II، 174)

[129] الألفية (أو المقدمة) الوردية في تفسير الرؤيا الثمانية، شعر حلي مؤلف من

حوالي ألف بيت، يصوي على مقدمة، يليها موضوعات حلمية شائعة: الجنة،

جهنم، الملائكة، النبي، القرآن، الفرقان الدينية، الحكم، الإدم، الشمس،

السجود، البشر، الأرض، الزروع، الجبال، المطر، الماء، الشراب، الخدم،

الأعطية، الأسلحة، الزينات، النار، القيم، الخيول، الحيوانات، الحكم، إيمانهم،

الطيور، الحشرات، السمك، ومعه ملحق حيث الكلمات الأولى من أبياته

بحسب الترتيب الأبجدي تشكل موضوع التفسير.

وهذه القصيدة شائعة جداً^[129]، وقد طبعت في بولاق عام (1285 هـ) ثم في

القاهرة عام (1303 هـ) وعلق عليها عبد الرؤوف المناوي (توفي عام

1031 هـ/ 1621 م) (Gal، II، 306، II، S، 417) تحت عنوان: الفيوض

لألفية في شرح الألفية الوردية^[130].

الرومي محمد بن إبراهيم زاده، الخطيب، توفي عام 1495/901 (Gal، II،

229، II S، 328)

[130] رسالته في إثبات الرؤيا في الكلام. دراسة عن الرؤيا بحسب الكلام، كتيب

دو طابع ثيولوجي، ولكنه مد إلى اعتبارات عادية معتدلة، ومهدى إلى

السلطان بيلازيد الثاني (886-987/1481-1512) مراد ملاً 1364، 92 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ (12×18).

ثم العديد من الكتب المجهولة المؤلف يتطلب التحقيق من هويتها مقداراً كبيراً من البحث يتجاوز الإطار الحقيقي لإحصائنا الرقعي، فتحت عازرين رسالة أو تعبير أو تعبير نامه، ثم العديد من الكتب والكتابات محفوظه في مجموعة المخطوطات الشرقية، أو أشهر إليها داخل لتألف السيرة، وداخل مقدمات الكتب الكبيرة، وسنكتفي بالإشارة إلى عدد منها:

131 رسالة في بيان حقيقة الرؤيا (فاضل. ب. 346، 6، 109-116 ورقة، في مجموعة، كلام، نسخ عام 1135 هـ، 20×14) وهي تحتوي على عشرة مقاطع ذات طابع نظري: تعريف الحلم والرؤيا، البات القرآنية وبنات الحديث والسنة، جوهر الحلم واختلافه عن موضوعه، الحلم الصادق والحلم الكاذب، قصص لأحلام غريبة، مهلة تحقق الأحلام، وعلى الأخص، بقاء تحقق الأحلام السارة والسريعة عن الأحلام الخيرة للكرب، الشخص المدبر بأن يروي له الحلم، هل ينبغي أن يروي الحلم لأشخاص آخرين طلباً تفسير الحلم؟ الحلم غير المفسر لا يتحقق البتة، رؤية الله في المنام ورؤية الأنبياء والتقدميين والماديين هل هي رؤى صادقة؟ ضمن أي إطار يحقق مثل هذا المنام؟.

132 رسالة مهمة متعلقة بالرؤيا (كوبروتي، فاضل باشا، 329، 101-102 ورقة، خط نسخي، دون تاريخ (20×13) وهي مؤلفة من مقطع مهم حول العلاقة بين الأهواء والأحلام.

133 رسالة في كلام الله تعالى ورؤيته (في علم الكلام). رسالة شعرية مجهولة المؤلف مهداة إلى السلطان يازيد، ذات محتوى ثيولوجي في غاية الإهمية AS، 2276، 93 ورقة، خط جميل 21×14

134 رسالة مشتملة على حقيقة الرؤيا وبذ من الكلام في بدء الوحي، (AS، 1800، 1-9 ورقة)، كتب دو طابع ثيولوجي.

135 رسالة في تعبير الرؤيا (جوروم 1، 1-19 ورقة، تعليق، خط نسخي، دون تاريخ (20×13) وهي كتاب مختصر عن الأحلام.

136 رسالة في حقيقة الرؤيا الثانية (جوروم 3098، 2، 14 ورقة) شروح لبعض الأحاديث النبوية، ويبدو الكتاب غير مكتمل¹³⁶⁶.

137 رسالة في الفسرة الكاملة في الرؤيا وفي الصفوف، فاتح (5377، 3)

138 رسالة تعبير، فاتح (5402، 2).

139 رسالة تعبير في الطرق العلية، دوغو ملوبا (275).

140 رسالة في الرؤيا المتنامية. القاهرة، مجموعة رقم (59، 6).

- [141] مختصر في تعبير الأحكام (1083، 140 ورقة) تركز على معنى الحروف الأول من اسم الشيء الموزن في الحلم، وهو معنى مفسر إليه على لوحة بركلي (5، 8، 315، 1-1).
- [142] علم التعبير. أزمير، أنطورك، (6239) (حاليا السليمانية) (118) ورقة، نسخ عام (1188هـ) (15×22.5).
- [143] كتاب تعبير بورصة، أولو جامع (1987، خط نسخي، دون تاريخ 16×24) البداية نافضة كتاب جمعي يشتمل على (15) مقالة للنيوزي (يرتبط جزء منها ببداية الكتاب وجزء آخر بنهايته) وثلاثة مرتبة بحسب الحروف الفصحائية.
- [144] تلمذ في علم الرؤيا جوروم (3094، 61 ورقة، خط، نسخي، دون تاريخ 14×20.5) ^[347].
- [145] كتاب في علم الرؤيا (أياصوليا، 5، 1731، 178 ورقة، نسخ عام 841 هـ، 15، 11، 17.5×26.5، في 60 بابا) ^[348].
- [146] تعبير الرؤيا، جامعة كتيخانه. (3077، 138 ورقة، خط، 5، 19، 11، 19.5×12.5).
- [147] كتاب تعبير الرؤيا على مذهب أهل البيت، وكتاب تعبير الرؤيا لأهل البيت (لطيف) في القهرست (317).
- [148] آيات التعبير لترسم الخير. حاجي خليفة، (1، 493).
- [149] الآثار الرائعة في الأسرار الواقعة. حاجي خليفة، (11، 311).
- [150] إيضاح التعبير. حاجي خليفة، وانظر التفليسي.
- [151] حقائق الرؤيا حاجي خليفة، (14، 78، اهلوردت، رقم 4289، 43).
- [152] مقدمة في التعبير. حاجي خليفة، (71، 85، رقم 44289).
- [153] مفرط الرؤيا في التعبير. حاجي خليفة، (71، 85، رقم 12988، اهلوردت، رقم 4289، 41).
- [154] رمز العبارة من كبر الإشارة، اهلوردت، رقم (4289، 21).
- [155] حمل الدلائل، اهلوردت (38) (التفليسي).
- [156] مبادئ التعبير، اهلوردت (40) (التفليسي).
- [157] كالي الرؤيا، اهلوردت (40) (التفليسي).
- [158] وجرة المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم. من رأي في المنام لمعد رأي (مختصر نفسه).

أما التعبير لأمات في التركية أو في الفارسية فهي عديدة جدًا. وليس لها من فائدة بالغة إلّا في النطاق الذي ترجمت فيه إلى العربية، أو استلهمها تلك الكتب، وهي الحالة دائمًا تقريبًا. وقد اتفق لنا خلال هذا الإحصاء أن نشير إلى هذا أو ذاك من الكتب التركية والفارسية، نظرًا

لافتني^[160]، ويسمح لنا بأن نضيف بعض أسماء الكتب الأخرى، قبل أن نعدد التعبير نامات

ابن علي، محمد بن حسن
[159] تعبير نامه مهريشاه سلطان (177).

شيخ علي
[160] تعبير نامه. رشيد، (984، 19، 163-190 ورقة، جاز الله، 2102، 28 ورقة).

بورصوري، محمد، ابن أحمد
[161] تعبير نامه رشيد أفندي (1327، 177 ورقة) (31 فصلاً).

الحبلي، المعمر أبو طاهر يحيى بن عامر (Gal، 115، 1042)
[162] تعبير نامه عامري سليم آغا حاجي خليفة، (II، 311) الذي نسب إليه البر
الشعر (مر سابقاً رقم 72) وشرحه.

خلوصي، حافظ
[163] ميران النفوس (حول الحلم والمعلوم السرية) طباعة إسطنبول (1305هـ)
(بايزيد، عمومي 3928).

نظيف
[164] تعبير نامه (فارسي). أبصربة، رشيد أفندي (580).

نيسابوري، يحيى المعروف بفناحي ن، توفي عام (852 هـ / 1448 م)
[165] تعبير ناماج، شعر بالفارسية. حاجي خليفة، (II، 312).

نوح أفندي. توفي عام (1070 هـ / 1659 م)
[166] رساله حفيظة النوم والرويا (توكي). بايريد ولي الدين، (804، 220-225
ورقة، خط 13x25).

المرضوي، محمد الحسين
[167] رسالة المثال ذو تعبير خواب موضوعه بحسب منازل القمر النامية
والعشرين وحسب الأحرف الأبجدية (أنجد) والمزلف الطالع ليلاً على
انتعيم ظل في الخط التقليدي، بومبي، مكتبة ملا فيروز 34x1

[168] ترجمة استصار المعبرين (فارسي) بايريد ولي الدين (2297، 312 ورقة. خط
17/19، 11، 12.2x18) وهو عبارة عن ترجمة معمولة، على الأرجح،
بالاعتماد على دراسة عربية لا تزال مجهولة لنا حتى الآن^[169].

- [169] تعبير نامة حاجي محمود أفندي، (4250، 2، 4-22 ورقة)
 [170] تعبير آني إمام حاجي محمود أفندي (4781، 5، 10 ورقة)
 [171] تعبير روياء، حاجي محمود أفندي (6241، 1، 3-5 ورقة).
 [172] تعبير نامة، حاجي محمود أفندي (6242، 2، 64-67 ورقة)
 [173] تعبير نامة حاجي محمود أفندي (5537، 5، 24 ورقة)
 [174] تعبير نامة بابريد وهي (941، 121 ورقة).
 [175] تعبير نامة بابريد وهي (939، 37 ورقة).
 [176] تعبير جواب حكماء الهند، هندية (1447، 17، 103 ورقة)
 [177] تعبير نامة رسالة رشيد أفندي (593، 2، 37-2 ورقة)
 [178] رسالة مناسبة (أباخوفاك، 2873، 8، 349-355 ورقة) كتب ذو طابع
 ليولوجي عن طبعة الحلم.
 [179] تعبير نامة رئيس الكتائب (450، 8-219 ورقة).
 [180] تعبير نامة نور عثمانية (3228، 90 ورقة).
 [181] تعبير نامة بور عثمانية (4411، 2، 90-108 ورقة).

لنوقف الآن هذا الإحصاء الملل الذي ليس له من غاية سوى تبيان الانتشار الواسع
 لكعب تعبير الأحلام، ونحن نجد مخطوطات أخرى في محتويات المكتبات كافة^[391]، ولا
 يمكن الحكم في الحالة الراضة للأبحاث إلى أي حد كانت هذه الكتب مستقلة بعضها عن
 البعض الآخر⁹. ومع ذلك، فإذا كان من غير الممكن عد عددها مؤشراً حقيقياً على غنى
 إنتاج الدراسات الخلمية، فإنه يؤكد مع ذلك، إن دعت الحاجة، الثقة الفائلة التي أولتها
 مختلف الشعوب الإسلامية للتكهن عن طريق الأحلام.

62/2/2 الحالة

فل أن نختتم هذا الفصل المطول حول علم تعبير الأحلام، لنقل كلمة سول
 (الحسومة) من الممكن جداً أن تكون جزيرة العرب القديمة قد عرفت هذه الممارسة
 الكهانية التي مارسها الساميون القدماء^[392]. غير أنه ما من نص أحق قد احتفظ لنا
 بذكرى عنها، إلا إذا عدت عادة النوم إلى جوار الكعبة، والتي كانت لا تزال شائعة في
 زمن النبي^[393]، على أنها علامة جرئة على مثل هذه الممارسة. ثم من يرغب في أن يرى
 استمرار هذه الممارسة القديمة العهد في الاستخارة^[394]، غير أنه، لا النوم داخل المعبد
 ولا صياغة فيه أو رغبة قبل النوم بعد إنحار طقوس معينة، يسمح له بالتحدث عن

الحالومة يلحق الدقق للكلمة، ذلك لأن الحالومة تتطلب تحقيق ثلاثة شروط مجتمعهم [1] الصوم داخل معدن، [2] مع الية في أن يحصل النائم في منامه على جواب حول سؤال يطرحه على الإله، [3] أداء بعض الشعائر المخصصة لهذه الغاية^[395] ومع أن الشروط الثلاثة لا تتسوق في وقت واحد لدخل الاستخارة، فمن الصعوبة إعمال التسهيلات القائمة بينها وبين المدعومة، وعلى الأخص في شكلها المغربي الذي تستهجه الأرثوذكسية البدية المشددة^[396].

لغة ممارسة أخرى ذات طابع سحري وصفها المغربي في كتابه (غاية الحكيم)^[397] تدرك أيضاً بالحالومة، ألا وهي حالومة الطبيعة التامة. وهي طريقة ترمي إلى الحصول في الحميم من لدن الطبيعة التامة على جواب لسؤال يطرحه النائم في اللحظة التي تسبق نومه، وذلك بعد نفقة سريرة وتوجيه بيته، والنطق بهذه الكلمات البربرية: لماغيس، بعديسود، وعدلس، نوفانا عابيس، ومن ثم صياغة رغبته. وخلال النوم يتلقى صاحب المشورة الجواب على موضوع سؤاله للطروح.

لقد جاء اسم هذه الطريقة، على الأرجح، من القصة التالية التي رواها ابن خلدون، وتندور حول رجل استوفى كل شروط الحالومة بعد أن أمضى ليال عدة في الصوم والصلاة، فظهر له شخص، وقال له: أنا طبيعتك التامة، سلي عما تريد معرفته، لم أعصه بكل ما يرغب في معرفته، ويكمل ابن خلدون القصة على لسان صاحبها: وبفضل هذه الأسماء فقد رأيت ربي عجيبة واطلعت على أمور تخصي كنت أرغب في معرفتها.

وبخلص ابن خلدون إلى القول: ذلك لا يعني أنه يكفي صياغة الرغبة في حدوث رؤيا حتى تحدث هذه الرؤيا، ولكن مزاولة هذه الحالومات تحيي النفس لحدوث الرؤيا. وكما كانت النهضة أقوى كان تحقيق ما جرى الاستعداد له أكثر مباشرة وعمورية.

63/2/2] عادة النوم في المسجد

إن عادة النوم في الأماكن المقدسة من أجل مدبر، أو كمكمل معبر عن النفي أمر لا يزال معروفاً في المسحة كما في الإسلام. وقد هي الإسلام^[398]، الذي كان يحرف على الأرجح من سمات عادات ونسب، عن مثل هذه الممارسة^[399]، غير أن كتيبا محمد الشوافي الشافعي الخطيب (توفي عام 1054 هـ / 1644 م)^[400] بعنوان رسالة الأحيار فيمن مع النوم في المسجد من الأشرار^[401]، تصدى لإثبات بطلان الحجج التي تحضر ممارسة النوم في المساجد والمعابد والأماكن المقدسة. هذه رسالة، يقول مؤلف،

عالمها دحس حجة أولئك الذين يرون بأن اليوم في المساجد عمل غير شرعي. وقد أصعب إليهم معطيات نافعة. يتناول الفصل الأول طريقة النوم الصحيحة (النوم السة) مع خلاصة حول قواعد السلوك الخاصة بذلك، ويعالج الفصل الثاني الصريقة الشرعة في السوم (سوم المناج) مع خلاصة حول ما يقال قبل الذهاب إلى النوم والاصطحاب على السوير. ويعالج الفصل الثالث الطريقة غير الشرعة في النوم (النوم الحرم) مع خلاصة ما يقال عند ليقظة. ويعالج الفصل الرابع الطريقة المكروهة في النوم (النوم المكروه) مع خلاصة حول ما يقال حين يشعر المرء بالخوف خلال النوم ويعالج الفصل الخامس الحسم، مع خلاصة حول مقر الأرواح. ويعالج الفصل السادس طريقة نوم النبي، مع خلاصة حول رؤية النبي في الحلم.

تناول هذه الرسالة أوليات السة النبوية حول الحلم، والقواعد التي ينبغي اتباعها قبل النوم، أم ممارسة قضاء الليل في المساجد فلم نولها الرسالة أهمية كبيرة. ومع ذلك فإن المؤلف، حسيما يقول شمس الدين محمد بن الحرري (توفي عام 833 هـ، 1429 م) عيّن مواقع الأماكن المقدسة في دمشق التي يستحب فيها الدعاء، من غير أن يعرف إذ كان يقصد بذلك أنه كان قد قضى الليل فيها عدة الية. وهذه الأماكن هي (مغارة الدم)^[402] على جبل قسيون^[403]، التي كانت، كما يقال، ملاذاً للأنبياء ومصلًى لهم، وهي المكان الذي استجاب الله فيه لدعائهم، ومغارة (جبل الزوب)^[404] التي كانت ملجأ للمسيح، و(مسجد إبراهيم) في برزة^[405]، ومسجد (آثار القدم)^[406]، الذي يقع في أعسى مهدن الحصى^[407]. ويقال إن فيه قبر النبي موسى، و(مسجد الباب الشرقي)^[408]. ويقال إن عيسى بن مريم يول فيه^[409]، و(المسجد الصغير) الذي يقع خلف باب الجيرون، ويقال إن يوحنا بن زكريا قتل فيه^[410]، وقرب جوار الحائط الجنوبي للمسجد الأموي، ندي بهاء، كما يقال، النبي هود

في كسل هذا، فإن الدور الأسس للحالومة متعلما كان متصوراً لدى اليونانيين، أي: هنا للمداواة. لم يظهر في أي مكان من العالم الإسلامي فيما ما رعنا في الحديث عن الحالومة فسمي فهمها كما كانت متصورة في الشرق القديم، أي مهجاً لكهاية يرمي إلى الحصول على تعليمات إلهية خاصة بالسلوك المقوم في الحياة اليومية والساح في المسائل الاستثنائية كساء معد (عوديا)، أو الذهاب إلى الحرب (أسورديال) أو بدء الرب (صموئيل) . . إلخ.

ومع اتوسع الذي شهده علم تفسير الأحلام، والخطوة الشعنة الي ناه فقد طس بعداً عن الطراق الكهانية النفسية والرهانة، وذلك بسبب طامعه مسس وعصره

الباشنة فهي حق أن الطرائق الكهانية وقراءات النعال، بسبب من خصوصيتها لمواعيد أكبر دوة وأقرب إلى الحقيقة، حظيت بمكانة عظيمة، وجرى تكريمها على المستوى الشعبي العام، حسب قراءة الحلم على نحو جوهري ممارسة خاصة ولم تشهد تلك الادفاعة في الإسلام إلا بسبب حظر الطرائق الكهانية الأخرى، في حين أن علاقتها الوثيقة بالسود قد أكسبتها تلك المكانة البارزة والسعة الحسية.

3/2 | الطرائق الفراسية

1/3/2 | تصنيف

في تصنيف العلوم، تشكل الفراسة مع قراءة الحلم وقضاء التنجيم والسحر ولسحر الأبيض (ممارسة سحرية ترمي إلى الاتصال بالأرواح الخيرة واستخدم قدراتها للوصول إلى الله) مجموعة العلوم الطبيعية التي تشمل تطبيقات كهانية عديدة، تقوم على ملكة كامنة في طبيعة الإنسان قوينة للملاحظة والاستدلال. ملكة أناطها الإسلام الأول ثم الصوفية، فيما بعد، بالإلهام الإلهي. وهذه التطبيقات هي:

- 1 | القياقة العربية.
- 2 | الفراسة الإسلامية.
- 3 | الشملات أو البقع الجلدية.
- 4 | قراءة الكف.
- 5 | النظر في لوح الكعب.
- 6 | هضم الاعتلاج.
- 7 | المعرفة التكهية بالأرض، تحري مواطن الأقدام في الصحراء، الكشف عن منابع المياه والناجم المعدنية.
- 8 | التكهين عن طريق الظواهر الجوية.

إن هذا التصنيف، كما وجدناه في «كشف الظنون» لحاجي خليفة^[1] يرقى بوجه الإجمال إلى عصر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ / 1209 م) في كتابه «الفراسة»^[2] الذي يرب فيه الفرق بين الفراسة والعلوم للتصلة بها. غير أن الجاحظ (توفي عام 255 هـ / 808 م) أضح إلى هذا لتصف من قبل قائلا: القياقة هي الأصل الذي خرجت منه الفراسة، وقد

يخصص في بحث علاقه العربي وكشف مواطن المياد والظفر في أحوال الحيوان، ومعرفة خواص الأرض^[13].

2/3/2 | القيافة العربية

صمم الخالة المراهمة للنصوص، فإن لفظ (قيافة)^[14] يعني، على نحو خاص، التكهن بالروابط السبلية بين الأشخاص، وهي تنحصر على مغزى خاص على النحو الذي تطبق فيه على فعل الاستدلال، غير تخصص أعضاء شخص أو شيء، على وحدة هذه الأعضاء أو عدم وحدتها معاً من خلال علاقات القربى والمولد والعلاقات الوراثية الأخرى^[15]. وهذه التقنية تتضمن طريقتين اثنتين هما: قيافة البئر^[16] وقيافة الأثر^[17].

أما قيافة بئر فهي الطريقة التي تركز على فحص العلامات البارزة على الجلد، أو المستخرجة من أعضاء البدن، في حين تتكون قيافة الأثر من فحص آثار الأقدام والحوافر على لأرض. وهذه الطريقة الثانية تدعى قيافة الأثر^[18]. والواقع أن قيافة (حجر: عوف) مصطلح، يعني لدى العرب القدماء: التكهن بوساطة الطيور^[19]. ثمة نص قديم وحيد يثبت، حسب علمنا، وجود هذه الممارسة. يقول هذا النص، إن رجلاً من شب كان عائفاً، فكان إذا قدم مكة أتاه رجال قريش بظلمتهم، ينظر فيهم، ويعتاف لهم^[20]. (أي يكشف عن أقدارهم) وقد كان لابد من إخفاء الفتي محمد عنه بعد أن رآه وهتف: ويحكم أعبدوا، لي ذلك الفتي الذي رأيته، فيكون له والله شأن عظيم.

1/2/3/2 | قيافة البشر

بالطير إلى أهمية الدم في تصور التجمع القبلي^[21] وانتقاله من الأب إلى الأبناء، وبسطر أيضاً إلى أن الرجل لم يكن ملوماً بالاعتراف بانس له مولود من علاقة سماع^[22]، فقد كان من الأمور المألوفة للحيوة في حالة النسك بأبوة ابن إلى العائف أو إلى طمس الاسم^[23]. والحالة الأكثر شهرة في المايخ العربي هي حالة زياد بن أبيه^[24] الذي اضطر معاربه إلى الاعتراف به، بعد أحد ورد، دمه ومماً طويلاً، كان لأبي سميان، أي: أبيه، وعصو شرعاً في البيت الأموي، وذلك في العام (44 هـ / 664 م) في حين كان يسمع على أبي سميان الاعتراف به، باسم الشرع العربي القديم^[25].

على أية قواعد قامت قيافة البشر؟ تحدثنا للسعودي عن ذلك بإيجاز^[26]. هناك من يرى أن القيافة تقوم على اكتشاف التشابه الذي لابد من وجوده بين الناس و (أب).

ولكن رأياً ثانياً يشير إلى أن أعضاء البدن ليس جميعها قابلة للتشابه. ويلاحظ رأي ثاب أن التشابه يعم أفراد الجنس البشري، ولكن الملامح وحلجها مسامية، ويؤكد رأي رابع وجود تشابهات خلقتها الطبيعة بين أفراد، وأن هناك طبقات مميزة في كل نوع من أنواع العروق حيث لا يفاد للاختلاف بأنواع العروق الأخرى. وهكذا، ومن خلال تطبيق مبدأ القياس بمعنى استنباط التشابه أو الخلاف. وحين يفحص الثنائيات باطن القدم، فإنه يشكل طرف خلفه اليد^[117]، «فالولد إن خالف صورة أبيه في كنه أفعاله وتبانيه في سائر شكله، فهو في الأغلب، يوافقه في باطن القدم، لأن السبل لا بد له من تخصيص قوة بشيء بميزة من غيره ويثبت»^[118].

يرى لري^[119] أن المحروس الطبية تكشف عن تشابه عتوم بين الأبناء والآباء. وهذا التشابه يتجلى في وقائع عدة يعرفها جميع الناس، ولكنه يمكن أن يوجد في أشياء خفية لا يقوى على إدراكها سوى أولئك الذين لديهم قوة إدراك وذاكرة حية.

فيما وراء هذه الاعتبارات الفلسفية والطبية، نجد القياس أساسها في الإدراك الدقيق لكل تفصيل، لدى عربي الصحراء الذي يسترعي انتباهه كل ما يخرج عن القياس، وكل جديد غير مألف، وكل واقعة، مهما قل شأنها، تكسر إيقاع الحياة البدوية التي يعيشها. ليس كل عربي فاعلاً بالطبع، مثلما أن كل يوناني ليس فيلسوفاً، وكل صيني ليس حاداً، كما يقول المحاضر^[120]، فقد استأثرت بعض القبائل بهذا الفن وتناقلته من الآباء إلى الأبناء.

وأشهر القافة العرب هم أبو مدح بن مرّة بن عبد مائة بن كنانة وبعض أبناء قبيلة حثعم اليمنية، وبعض بني خزاعة، وبنو قليل، عُرفوا في فريش وبنو أسد^[121]. وقد احتفظ لنا ابن إسحق بقصة ليس فيها ما يثير الإعجاب، إلا أننا في الاعتبار ذلك الإجماع على أن القافة هي علم اختص به العرب^[122]. فقد تعرف الحشي وحشي، عبد جبر بن مطعم، وقتل حمزة عم الرسول، في معركة أحد، على رجل لم يكن قد رآه سوى مرة واحدة، حينما كان ذلك الرجل رصفاً، فقد رأى قديمه حين رفعه ليناوله لأمه، وهي على بعيرها^[123].

وعن بني مدح يقول لنا العروبي^[124] إنه كان يُعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، ليس بينهم أمه فيسكرون عليها جميعاً ثمومته. ثم يُعرض عليهم مولود بين عشرين امرأة، ويسهر أمه، فيسلمونه إليها.

2/2/3/2] قيافة الأعر

عبر ان قيافة البشر، مهما كان دورها متميزاً لدى العرب، فقد كان دور قيافة الأعر عالماً عندهم، إذ كانوا مصطريين إلى اللجوء إليها كل يوم للاهتمام إلى رجل ناه في

الصحراء أو دابته صائغة، أو إلى آثار سارق، أو إلى الدرب الذي سعى أن يسلكوه خلال أسفارهم وقد احتفظ لنا المأثور بالعديد من الشهادات حول ذلك، تكشف عن بعد بصيرتهم العجيب، وعن قوة روح الملاحظة لديهم. وأهل السهول الصحراوية والرملية عني نحو خاص أكثر استعدادًا من غيرهم لممارسة هذا الفن^[25] فهم يتوصون، كما يروى عنهم، إلى تحييد آثار أقدام شاب من آثار أقدام عجور، وآثار رجل من آثار امرأة، وآثار رجل أبيض من آثار رجل أسود. وهم يعرفون أيضًا من آثار الأقدام إن كانت المرأة عذراء أم لا. وليس هناك لص يفلت منهم، فهم يفتنون أثره حتى النهاية، ويفلحون في القبض عليه^[26].

وسكان قفار الرمل البيضاء، بين مصر وفلسطين^[27]، يتعرفون الرجل الذي سرق ثوب من ثيابهم بعد سنوات من عيابه، ويكفي أن يروه كي يتبينوا أنه السارق الذي يبحثون عنه. ويوجد أشخاص في تلك المنطقة يسموهم القصاص، أي: الذين يقتصون آثار أقدام الناس^[28]، يكلفهم مالكو النخيل بمراقبة العابرين، وهم يتعرفون الأشخاص الذين يمرّون في تلك المنطقة من غير أن يروه، ولا يفعلون شيئًا سوى تمحص آثار أقدامهم^[29].

3/2/3/2 توسع العناية واحتدادها إلى سلوك الحيوانات

لم تقتصر ملكة النكهس العجيبة هذه على البشر، بل امتدت أيضًا إلى معرفة سلوك الحيوانات وطريقتها في الوجود. وقد روي أن نعمان الرعادي(?) كان فاعلاً حادًا جدًا حتى إنه كان يميز آثار قوائم ذكور النحل من آثار قوائم إناثها^[30].

والقصة الأوسع شهرة في هذا المجال تتعلق بأسطورة أبناء مرار من معد، فيما هم في طريقهم إلى بحران، حيث كان عليهم أن يحتكموا إلى ملك تلك المدينة، لأفعى، بشأن ميراث أبيهم، إذ وقعوا على آثار بعير فاستنتج كل منهم نتيجة حوله فعان إباد: إن البعير أعور لا يرى إلا بعير واحدة، وكان دليله على ذلك أن البعير كان يركب العشب باستمرار، من الجهة التي تقع عليها عينه للبصرة، ويركب العشب، في الجهة الأخرى سيمًا مع رصرته. وقال أنمار: إن البعير أتر الدبل، لأن بعيره كان يجمعًا في كومة واحدة ولو كان له دبل فإن حركته كانت ستعرق ذلك البعير. وقال ربيعة: إن البعير يعرج من جهة واحدة لأن أحد حذفه الأماميين كان يركب أثرًا واضحًا على الأرض، في حين أن الحف الآخر ما يكاد أثره يبين. وقال مصر: إن البعير حفول وشروء، لأنه بعد أن يرعى في ناحية كان يصرف عنها تاركًا ما حولها حث العشب واجر جم يرعى في

مكان آخر يدبر فيه العشب. ولما وصلوا إلى الملك الأفعى، احتفى بهم وأكرم وفادتهم، وقدم لهم فرص من العسل فقال الإخوة: لم ندق قط عللاً أشهى ولا أنقى ولا أصيب مسافاً من هذا العسل. ولكن إيماناً قال إن النحل الذي أنتج هذا العسل كان يودعه في جوف حيوان عظيم الحرم. وبعد العشاء، فُلعت لهم مائدة من شواء، فقال الإخوة: لم نأكل قط شواء ألد ولا ألحماً أطرى وأكثر احتضالاً من هذا اللحم، ولكن نمار قال ومع ذلك، فإن هذا الحروف كان يصرع من لبس كلبة. وبعد أن شربوا من الخمر التي قدمت لهم قالوا: لم ندق قط حمراً أنقى ولا أحلى ولا أعذب ولا أطيب شدى من هذه الخمر، ولكن ربيعة أضاف، إن الكرمة التي أنجته كانت معروسة فوق قبر. وأخيراً قالوا إنهم لم يلاقوا حتى ذلك الحين استقبلاً بهذه المعاملة، ولا بلداً بهذا الرعاء مثل بلد هذا البلد، ولكن مضر أشار إلى أن «هذا البلد لم يكن يخص والد الأفعى، فقد كنت أمه قد وهبت جسدها لشخص آخر كي تحصل على وريث». وبعد التحريات التي قام بها الملك، تبين أن كل ما قالوه كان صحيحاً^[31].

4/2/3 الطابع المقدس للقيافة

مع أن هذه القصة من ابتكار الخيال، فإنها تبين أن استعدادات القائف يمكن أن تمارس تأثيرها في الأصعدة كافة، فعليه النافذة النظر، وقدرته على الاستدلال بتعديلات ميدان الذكاء، وتعرضان حتى بعضاً من الإلهام الغيبي. ولا يظهر هذا الطابع المقدس في قصص القيافة العربية، ولكنه سيتجلى بوضوح في وريثتها المباشرة، أي: المراسلة الإسلامية ذلك أن الشريعة الإسلامية حين عدت قيافة البشر ولزمت طويلاً دليلاً شرعياً في القضايا المتعلقة بإثبات أبوة طفل ولد من عبد^[32]، فقد تضمن ذلك اعترافاً بالطابع المتعالي لثقل هذا لعلم. فالقاضي شريح بن الحارث، الذي توفي عن مئة سنة في عام (87 هـ / 706 م)، كان في آن مناً شاعراً وقاصياً وقائفاً^[33]. والإمام العظيم الشافعي، (توفي عام 204 هـ / 820 م)، سدي كمال أبوه قرشاً وأمّه من بني أسد، والذي عاش سبع عشرة سنة في الصحراء في ربوع بني هذيل، كتب رسالة في علم القيافة^[34]. ويروى أنه كان مرة برفقة محمد بن الحسن في المسجد الحرام بمكة، وفي هذه الأثناء دخل وحل، فقال الشافعي: إنه حذاد، ولكن محمد رد قائلاً: إنه بحار. وتبين فيما بعد بأنه كان حذاداً وبخراً^[35].

وثمة مشهد رواه يزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج يصفى على القائف دور الموحى إليه. يقول الحجاج: كنا مع عبد الملك بن مروان في دومة الجندل في أحد الأساتين، وكان يتحدث مع قائف، ويسأله عن بعض الأشياء، حينما وصل علي بن عبد الله بن

العيسى وابنه محمد (والد السفاح والنصور في المستقبل)، فلما رآهما عبد الله فادمى لوى شعيه، وتتم بكلمات، وتغير لونه، وتوقف عن الكلام. فهرعت نحو علي لأبعده، ولكن الخسفة أشار إلى بأن أدعه، فاقرب علي وألقى السلام. فأجلسه عبد الملك إلى جواره، وجعل يمس ثوبه، ثم أشار إلى محمد بأن يجلس، ومال علي على عنقه، وكان علي يتفنن الحديث. ولما حان وقت العشاء قُتِمَ إلى الخليفة طست ليغسل يديه فغسلهما وطلب من الخادم أن يقدمه إلى أبي محمد، فقال علي إنه كان صائماً ثم خص سرعة وانصرف، فتبعه عبد الملك بطره حتى غاب، ثم التفت إلى القائف وقال أتعرفه؟ أحاب القائف: لا، ولكني أعلم شيئاً بشأنه. فسأله الخليفة: ما هو؟ قال: إن كان اعلام يدي يرافقه هو ولده فسيخرج من ذوبته فراغة سيسودون الأرض ويهلكون أعدائهم. فامتنع وجه عبد الملك ثم قال: راهب القدس الذي رآه عدي رعم بأنه سيخرج من صلبه ثلاثة عشر منكاً وأعطى أوصافهم^[36].

تدرج هذه القصة، بالتأكيد، ضمن سياسة الأسرة العباسية التي كانت تسعى لإقامة سلطتها على إشارات إلهية تعلن عن قيام دولتها. ومع الشكوك التي تحيط بصحتها فإن لها الفضل في إطلاعا على أن القائف ضمن تصور الإسلام الأول، كان يشارك علي نطاق صيق جداً في الوعي الإلهي، على غرار مفسر الأحلام. ولم يترجم النبي هذه الطريقة الكهانية، بل روي عنه أنه كان يجد لذة في الاستماع إلى المعزّي الأسلمي^[37] من بني مدح، وهو يقول لأسامة بن زيد وأبيه، حين كانا يحضيان جسديهما تحت العطاء، ولا يظهر منهما سوى قدميهما: هذه الأقدام خرج بعضها من بعضها الآخر^[38].

وحينما هاجر محمد وأبو بكر من مكة إلى المدينة تبع قائف قريش آثار أقدامهم حتى العسار الذي احتأ فيه، ولم يتمكن رجال قريش من التقدم أكثر لأن الله أرسل العبار في أثرهم، وجعل المبكوت يسبح يثأ له على باب العار كي تمنحهم آثارهم لينتوهم لدى بطاردوخما بأن أحداً لم يمر من هناك^[39].

م تكن القائف في بعض الأحيان سوى الكاهن الذي كان من جملة ميراثه الإهداء إلى الحيوانات الضالة والأشياء المسروقة. فحينما هاجم الصعلوك تأبط سرّاً بي خنعم طلب كاهنهم أن يرى آثار السارق، فغطوا بحفة كبيرة أحد مواطئ أقدامه، وأرسلوا إلى الكاهن^[40] وحينما رأى الأثر قال لهم: هذا رجل يصعب التعرف عليه وإسككه^[41]

يذكر لجميع هذه الوقائع أن تشير إلى أنه، في حقبة أقدم عهداً، كان للقيادة طابع مقدس، مثلها مثل سائر الممارسات الكهانية في جزيرة العرب القديمة. غير أنها تبدو في الحثالة الراهنة للنصوص مهارة من مهارات العقل الإنساني، وغرّه حائلة من ثمرات لداكاء

5/2/3/2 | تغيير الوسط الصحراوي

كان به سبع العائث، منلما يرى الرازي، أن يستمد بعض العون من الطواهر السماوية والأرصة، وأولها معرفة سموت النجوم وسمت للدارل القمرية، والثانية معرفة الجبال، ومعرفة بعض الأصقاع من خلال رائحة التربة. فعند كان لثربه كل صقع رائحة خاصة بها، لا يعرفها إلا البارعون في هذا الفن «ولقد العلم من دون ريب، سمعة جليلة، ولولاه لكان كثير من القوافل والجيوش عرصة للهلاك»^[42].

ومع البصر إلى الوسط الذي ظهرت فيه القيافة العربية وتطورت، وإلى الحاجات التي كانت تليها، والاستعدادات الخاصة لدى البدوي المتمثلة في حواسه المتبقطة للمعطر، وعيخته المضطربة وذكريته الحارقة، يمكن القول مع و ر سميت: إن وظيفة القائل ليست مع ذلك مدهشة كما يُظن بادئ بده.

3/3/2 | القراءة الإسلامية

بعد التطور الذي شهدته الوسط العربي، وانفتاحه على الثقافات الكبرى المجاورة، كان من الطبيعي أن نحسب القيافة، المحصورة بالنظام القبلي وبالإطار الصحراوي^[44]، لتحويلات جعلت منها فنًا فراسيًا حقيقيًا.

1/3/3/2 | علم فريب

ما أن اكتسبت القراءة اسمًا لدى العرب القدماء^[45] بوصفها فنًا كهانيًا تطبيقيًا حتى بدت علمًا عربيًا^[46]. فقد تجاهل القرآن هذا اللفظ من دون أن يتجاهل المفهوم على الأرجح^[47] أما الحديث النبوي فقد عرف الاثنين معًا، أي: النبط والمفهوم. فالنبي يقول: اتقوا قراءة المؤمن لأنه ينظر بوزن الله^[48]. غير أن هذا الحديث يفصل القراءة عن سائر المادي الطبيعي، ليطبقها على النظام الأخلاقي والروحي. لم تعد علامات الجلد والإشارات البدنية هي التي تحدد المعرفة الشخصية الدقيقة التي يستطيع المؤمن الحقيقي أن يستخرجها من الإنسان الذي ينظر إليه، بل إن تصورًا حديثًا موجهًا تنوير إلهي^[49]، هو الذي يجعله يتفقد إلى صريخة الآخر

2/3/3/2 | القراءة الصوفية

سعت لتلمس الصوغة هذا الجانب من القراءة الناطقة في التوجيه الروحي للمريدون المستعدين^[50] وتناولت كتابات صوفية عديدة هذه المسألة بإسهام، ولا سيما كتابات

المشهورى^[51]. وقد جمعت العناصر الخاصة بنظرية الصوفية في الفراسة في كتاب، من تأليف محمد بن العابد بن العمري الشافعي^[52] (توفي عام 970 هـ / 1562 م) سطر نور الدين عمي بن خليل المرصفي (توفي عام 930 هـ / 1524 م) والذي كان، بحسب ما يوحى به لبع، معلماً للمبتدئين^[53]. وخصص ابن عربي فصلاً لهذا النوع من المعرفة الصوفية في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، وهو الكتاب الذي عُده فيه الإنسان كوناً صغيراً^[54]. وقد جاء ذلك في الفصل الثامن الذي يدرس الموافقة بين حالة البدن وحالة المراجع^[55].

3/3/3/2 | الموضوع

تعتمد الطريقة الفرائسية التي تؤلف موضوع هذا الفرع الكهاني على خصوصيات فهميائية في البدن الإنساني، كالتلون والتشكل وتكوين الأعضاء لتتوصل إلى معرفة مصير الإنسان من خلال معرفة مراحله، لأن المراجع «إن لم يكن هو النفس ذاتها فإنه أداة أفعالها. وفي الحالتين كنهيهما فإن السلوك البدني والسلوك المعنوي مرتبطان، بالضرورة، بالمراجع»^[56]. وذكرهم هو بالنتيجة فن تطبيقي أشبه بالتنشيط الطوي . . أصف إلى ذلك أن تطوره وإتقانه، سراً مقدراً، حياً إلى حسب، مع انتشار العلوم الطبية في العهد الإسلامي.

4/3/3/2 | الفراسة عند أرسطو

مرة أخرى أيضاً، فإن أرسطو كان في أصل الفراسة الإسلامية، فقد ترجم حنين بن إسحق كتاباً في الفراسة مرسوماً إلى أرسطو^[57]، وقام صهر الدين الرزي بتلخيصه، وأضاف عليه إضافات ذات شأن^[58]. ومخطوطة إسماعيل التي تحتفظ لنا بتلك الترجمة^[59] تشتمل في قسمها الأول (الصفحة 1-12) على آراء أرسطو وآراء مترجمه حين حوّل الفراسة بوجه عام^[60]. وفي قسم ثانٍ من هذه الترجمة ثمة مقارنة بين آراء أرسطو وجالينوس حول الفراسة، تشتمل على آراء شتى حول الأمارات التي تميز الشجاعة والحنس والمراجع الحس، وبرود العاطفة والسفاهة والطف والقوة . . إلخ، إضافة إلى آراء حوّل خصائص الذكر والأنثى، وخصائص الحيوانات التي يمكن أن تطلق على البشر عبر الاستمائل بينهما. أما الفصل الأخير فقد خصص للحديث عن العلامات الكهانية التي تُستخرج من فحص جثث الحيوانات.

ثمة كتاب مسجوب يحتوي على رسالة في علم الفراسة من أعمال أرسطو^[61]. وهذا الكتاب، ذو الطابع الأقل ارتباطاً بالأمور الطبية والعلاجية، يدرج ضمن البار

فلسفي السياسي للكتاب المنحول إلى أرسطو والمعنون «كتاب السياسة في تدبير
الرياسة والفراسة»، والمعروف أكثر، تحت عنوان «سر الأصرار»^[62]، ومقالته العاشرة
المخصصة لتحديد عن العلوم المتعلقة بالسحر الأبيض أعاد صياغتها فخر لدين الرازي
في كتابه «السر المكتوم»^[63]، وهو ما يسمح بالنظر أن المقالات التسع الأخرى أولجت
في تحديد تصور الرازي عن الفراسة السياسية^[64]. وهكذا فإن دراسة أصول المدن
الطبية ودراسة الأحوال المراجعة هما المرعان الكبيران في الفراسة الإسلامية

من بين مصادره الأولى منهما نقرأ أسماء هيبوقريطس^[65] وجالينوس^[66] وأبي بكر
الرزقي^[67] وابن سينا الذي تُنسب إليه رسالة في علم الفراسة^[68]. ومن بين مصادر
الثانية يأتي بولسيمون في المقام الأول، سقسطاني أرمي، والمحطوب، والمؤرخ المعاصر
لترابان وأدريان، المتوفى نحو عام (144 م) وكان يعد بالإجماع أعظم عام بالفراسة^[69].

5/3/3/2 بولسيمون

ألف بولسيمون كتاباً بعنوان (عن الفراسة) أو «الفراسيات»، لم يبق منه في اليونانية
سوى نسو به إليه^[70] في بعض الكتب وقد ترجم إلى العربية قبل أواسط القرن
الثالث/التاسع، ما دام الملاحظ قد استخدمه في كتاب «الحیوان»^[71]. ونحن نجعل مترجمه
لأن اسمه لم يذكر في أي نسخة من المصحح التي عثرنا عليها^[72]

تركز الفراسة عند بولسيمون على المقارنة بين الموجودات الأدمية والوجود الحيوانية وإلى
استخدام وقائع عربية لدى الحيوانات، لوصف البشر^[73]، وذلك على سبيل القياس
والتمثيل. ووفقاً لدراسة بولسيمون، يتصف البشر في أشكال شتى، مطابقة لأشكال
حيوانات، حيث إن مرابا هذه الحيوانات وعبوها تصلح لوصفهم وتمييزهم. على هذا
النحو فإن الإنسان الذي له صورة الأسد يكون «صوروباً» قوياً، متسامحاً، عصبياً،
متيقظاً، صبوراً، كريماً، صبوراً. والذي له هيئة السم يكون «مبيحاً» حقوداً، محتلاً،
متحمساً للعبادة، ودعماً، والذي له هيئة الدب يكون «قوياً» غماً، بلا طموح، عديم نبأ،
وحائلاً^[74]

يخص بولسيمون جزءاً من كتابه للنساء، ويستخلص من مظهرهن الجسدي نائح
حول سلوكهن الأخلاقي. وهو يصنف النساء إلى «كبيرة، صغيرة، متوسطة، شابة،
عجينة، ذات أكثاف عريضة، هيفاء، ذات لحم صلب... إلخ»^[75] وتُظهر مخطوطات
هذا الكتاب نباهات كبيرة، لذلك فإن دراسة مقارنة لهذه المخطوطات هي وحدها التي
تتيح العثور على البنية الأصلية للكتاب.

6/3/3/2 | شمس الدين الأنصاري

تُجمعت المراسمة السياسية لأرسطو، وفراسة الطاع لوليمون، والمرسة الطبية صوفريطس وجالينوس في توليفة رائعة أخرها علي يد شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم أبي طالب الأنصاري الصوفي المحمدي (توفي عام 727 هـ / 1327 م) عام (723 هـ / 1323 م) في مدينة عكا. وقد عرفت هذه التوليفة باسم «كتاب السياسة في علم المراسمة»^[76] وتنتهي مخطوطة بورصة المنسوخة عن المخطوطة الأصلية بعص، عنوانه: «حور ما رعه أرباب المراسمة» أرسطو، ولوليمون، وأبو بكر الرازي، وفخر الدين الرازي، وإيلانوس^[77]، والشافعي، وابن عربي، في العون المحمودة^[78]. وفيما يلي مقتطف كتبه تسميد بجهنم مؤلفنا الأنصاري، عن كتاب «السياسة في علم المراسمة» يقول: كتبه شيخنا الأنصاري في صفة^[79]، وسخته عن الأصل، قدمه لي وأدب لي أن أعيده إليه في شهر صفر من عام (724 هـ) في صفة. وقد نُسب إليه أخيراً تعليق حول العلامة ابداء علي الموت في رأي هيبوقريطس^[80].

7/3/3/2 | دور المراسمة في تجارة العبيد

عرفت المراسمة الإسلامية تطبيقاً خاصاً كان ذا أهمية بالغة، في العصور الوسطى، فقد مارس دوراً عظيماً في تجارة العبيد. وقد كتب المصري محمد بن إبراهيم بن سعيد الأنصاري، المعروف باسم ابن الأكماني (توفي عام 749 هـ / 1348 م) كتاباً حول هذا الموضوع عنوانه «المطر والتحقيق في قلب الرقيق»^[81]، وأعاد تأليفه عام (883 هـ / 1478 م) مصري أبو النشاء مظفر الدين محمود بن أحمد الميثاني الأمانطي (توفي عام 902 هـ / 1496 م) تحت عنوان (القول السديد في اختيار الإماء والعبيد)^[82].

يشتمل الكتاب على مقدمة مصم (مصانع معيدة) في هذا المجال، وفصل أول، يتناول (صنوف اسنر والمرايا والعيوب والأخلاق الخاصة بكل صنف من الرجال والنساء الأحرار والعبيد)، وفصل ثان، يتحدث عن المناطق المشهورة والأراضي المسكونة، وأمرجه سكنها، وبشاطقهم، وما يختصون به... إلخ^[83]، وفصل ثالث يعالج أعضاء البدن، والعلامات البادية على صور وأشكال هذه الأعضاء، وحاجته، حول طريقه شراء العبد، والعيوب التي تمنعها بجار العبيد عن الأعين^[84].

[8/3/3/2] فراسة الخيل

«سُتخدم هذا النوع من الفراسة أيضًا في تجارة الخيل، فقد تحدث الراري عن «دور حول أجساد الخيول يعطيها العرب أسماء خاصة، ويستشيرون بها أو يتطيرون»^[85]. وجمع ابن بطون كذلك في فصل واحد عددًا من المعطيات عن دوائر الخيول، وعن علامات أخرى، وعن بعض أمراضها^[86].

وأخيرًا، يقول الملاحظ^[87] «إن أصحاب الفراسة يمحسون المواضع بني فقرصها العنبر من انتهاب كما يمحسون الشامات، وألواح الأكتاف، وحطوط اليد، ويرعملون أبا جعفر المصور نزل في بعض القرى، فقرص الفار مسخًا له كان يجس عليه، فبث به ليرفا، فقل لهم الرفاة: إن هذا أهل بيت يعرفون فقرض الفار، ما يبال صاحب المتاع من خير أو شر، فلا عليكم إلا أن تعرضوه عليهم قبل أن تصلحوه. فبعت المصور إلى شيوخهم، فلما وقعت عليه على موضع فقرض، وثب وقام قائمًا، ثم قال: من صاحب هذا المسح؟ فقال المصور: أنا. فقام وقال السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته، والله لتنبئ الخلافة أو أكون أنا جاهلاً أو كذاباً.

لن تستأثر هذه القصة باهتماما حرم يعرف بوجود مثل هذه الممارسة التكهنية من مصدر آخر. والواقع أن مُلَمِّس العراف اليوناني الأسطوري الذي كان مهم لمة الخيوامات^[88]، ألف كتابًا بعنوان عن المصلاات^[89].

مثل سبيل الأجراء التالية من هذا الفصل فقد تناولت الطرائق الفراسية ميدانًا واسعًا من ميادين المعرفة الإنسانية، وكانت، على نحو من الأشياء، قراءة متأنية في كتاب الطبيعة الذي لا يمكن أن يغني شيئًا، مهما حاول الإنسان التكنم على سر العلامات التي تكاد تصبح سرور^[90] ذلك أن بعض هذه العلامات تخفى حتى عن عين الإنسان الذي يُظهرها من دون أن يدري. وعين الإنسان، في الحقيقة، مرآة فكره، ومكند فإن الجبهة العالمة تدل على العياء، والجهة العريضة، تدل على فقر الروح، والجهة الصغيرة، على رشافة عركات، والمجاكك لغابطان نحو العينين، على الحسد، والعبد المتوسطًا لاسماع على الذكاء، وبذل حسن الخلق على المشاعر النبيلة للسمحاء، والعبد الساتان صويلا في محجريهما تدلان على الحمافة، وأرثك الذين ينظرون شررًا، هم دور صبيغة متعبه، وغير مستقرة. والأبدان المكسونا بالشعر تدلان على حبه السمع، والأبدان الكبرياء والمستقيمتان تدلان على الحمافة وحب الثروة، وهكذا حواليك^[91]. للاحظ أخيرًا أن الفراسة كانت قد استخدمت المخله، مثلما الحلم، لإرجاء المديح أو الذم، بصريح وبالتلميح^[92].

وقد استمرت القراءة حتى الأرومة الحديثة، تثير الاهتمام لدى عامة الناس، حتى أن مؤسس مجلة «هلال»، جرجي زيدان، أحد رواد نخبة الأدب العربي، أخذ على عاتقه أن يقدم لقراءه عرضاً محملاً للقراءة الحديثة^[93].

4/3/2 | الشامات والبقع الجلدية

هناك لمصادر اثنا عشر محتلفاً يدلان على العلامات التي تشكل مادة هذه الطريقة العراسية. لفظ الخال، وجمعه خيلان، ويقترص أن يدل على شامات الخس^[94] ويمثل الفأل الخس^[95]، ولفظ الشامة، جمعها شامات، وكان يعني في الأصل كما يبدو: بقعاً موزنة على جسم حصان، وعلى الأحص في مكان تُكره رؤيتها فيه^[96]. ثم انطبق على كل بقعة، يخالف لوها كون البدن الذي تشوهه، وعلى كل أثر أسود في البدن وفي الأرض^[97]، ومن هنا جاء طابعها المشؤوم. غير أن الحالة الراهنة للنصوص التي بين أيدينا لا تفرق بين الشامات والخيلان^[98]، فاللفظان يعيان بقعاً طبيعية، تسم جسم الإنسان، في وجهه، مثلما في بقية جسده، أو بقعاً طارئة كالثور أو الشمس، ناتجة عن مرض أو شبه الموت^[99].

1/4/3/2 | كتاب مليس

يقول ابنس الدم مستشهناً بكتابات مياوس الرومي (بيرنطي) إن «مياوس ألف كتاب «خيلان» وكتاب «الشامات»»^[100]، والمعادل اليوناني للعنوان الأخير هو (حول الشامات)، ويتناول هذا الكتاب العلامات الطبيعية على الجلد، بينما المعادل اليوناني للعنوان الأول هو (حول الخيلان)^[101] ويتناول شامات الخس. وإذا كنا نحمل كل شيء عن الكتاب الأول، فمن نعلم أن عنوان الكتاب الثاني عنا عنواناً لمقطع من مقطعين تشير بقية ما من الكتاب المسسوب إلى مليس بعنوان (عن التنوعات وعلامات لبدن)، أي: حول الاختلاج والخيلان^[102].

فإذا ما كان مياوس تحريفاً للملص فإن أحد العنوانين كما ورد في «مهرست» ابن الدم يتطابق مع كتاب (حول الاختلاج)، ثم سيجري تصحيحه إلى كتاب «الاختلاج» وهو اللفظ العربي الدقيق الذي يدل على التكهن بواسطة عروق البدن. صرح هذه الشروط فإن ما جاء في كتاب «المهرست» سيكون مقبولا، كما أن المرجع اليوناني المتعلق بأسطر في الشامات يقع الجلد، وكذلك في بعض العروق ليس سوى كتاب ممسوم ومن يجعل هذا التحريف محتملاً أن كانه (حول الخيلان) هو الكتاب ليواني^[103]

بوحيد المعروف عن هذه المادّة، ولهذا تكون الطريقة القديمة في قراءة اسمه مسوغة^[104] ومع ذلك مما من شيء يلعي شكوكنا بأن اكتشافاً محتملاً لترجمه عربيه للكتاب موضوع الحديث أمر محتمل، أو أن مجموعة محدّدة من الاستشهادات على الأهل هي التي سببت إلى ملميس.

هل كتاب هذه الطريقة العراسية معروضة لدى العرب الأقدمين؟ إن معطياتنا، مهما كانت هزيلة، تسمح بالإجابة بالإيجاب. فإذا كان ذكر الرازي الشامات وأحبال^[105] مستمداً من المصادر العراسية اليونانية، وإذا كان ذكر الجاحظ لها مستمداً إلى العرس أو راجعاً إلى هيوقريطس^[106]، فإن هناك واقعين تثبتان وجود هذه الطريقة لدى العرب، أولاهما عن معرفتهم للمستقبل بواسطة بقع الجلد، والثانية عن ممارستهم التكهّن بواسطة الشامات.

أما الواقعة الأولى فتتعلق بإحدى العلامات العجيبة التي كانت تعلن عن قدوم النبي. فعلاّل رحته الأولى إلى الشام، وكان في الثانية عشرة من عمره، التقى براهب يدعى بحري الذي تعرف على علامات السوء فيه^[107]. وكانت هذه العلامات في ابواق علامات هدية^[108] تتعلق بالعين والوجه، وبوجه خاص بـ(عظام النبوة) المتوضع فوق طهره ما بين الكتفين «وكان مثل أثر النحجم»^[109]. إن هذه العلامة تؤكد، على الأقل، أن العرب كانوا، على علم بأن البيزنطيين يتكهّنون بواسطة بقع الجلد.

وقد مارس العرب أنفسهم، كما يبدو مثل هذا التكهّن وهو ما تشير إليه القصة التالية: تزوج معاوية امرأة من بني كلب، وقال لزوجته ميسون والدّة يزيد بن معاوية: ادعسي وانفري إلى ابنة عمك. فدخلت ميسون، ونظرت إليها ثم عادت وقالت: لم أر قط من مصاهيبها، ولكي لمحت تحت سرتها شامة^[110]، وهو ق هذه الشامة سيسقط رأس زوجها. فتشأء معاوية من ذلك وطلقها، فتزوج منها حبيب بن مسعدة ثم طلقها، ثم تزوجت أخيراً من بشير (والي حمص في خلافة مروان بن الحكم) وسوى صُرب عنقه «لأنه رأى ابن لربير» وقع رأسه في حجر زوجته^[111].

2/3/5 قراءة الكف

إذا كان العراسة هي «التعبير الشامل للجسد»، فإن «اليد هي العمل الإنساني سمرته، ووسيلته الوحيدة إلى الظهور»^[112]. من هنا ولدت طرائق عدّة للتكهّن بواسطة اليد، مثل التكهّن باللمس بالأصابع^[113]، والتكهّن بالنظر إلى الأظفار^[114]، وبوجه خاص قراءة الكف.

1/5/3/2 | الموضوع

يسمح قراءة الكهف أو علم الأسرار^[115] النكهة بطول عمر الإنسان أو قصره، وعكسفه السعيد أو المتعسر، بعاد أو فقره . . إلخ وكل ذلك انطلاقاً من خطوط الكهف أو شخص القدم، حيث يتم النظر إلى شارب هذه الخطوط أو تاعدها متدادها أو قصرها، اتساع المسافة الفاصلة بينها أو صيغتها، والرسوم التي تشكل فيما بين هذه الخطوط^[116].

يعد مؤلف كتاب «مفتاح السعادة»^[117]، أن قراءة الكهف علم برع فيه العرب على نحو خاص، ونحن مع ذلك لن نختص من قراءتنا العديدة إلا بإشارة واحدة إلى هذه الممارسة، هي بيت من الشعر للشاعر المسيحي ميمون بن قيس الأعشى، معاصر النبي محمد^[118]:

لأنظر إلى كفي وأسروها

هل أنت إن أو عتني صاري

أما في الإسلام، فقد نسب إلى حجر الدين الرازي كتيب صغير عنوانه «معرفة خطوط الكهف وما فيها من الحكمة»^[119]، وهناك أيضاً مجموعة كتابات دراسة تشتمل على مقطعين اثنين، يعالج الأول منهما العلامات التي تستخرج من قيسات أصابع اليدين، والعلامات التي يستدل بها على كثرة الأولاد أو قلتهم، من النظر في باطن الإصبع^[120].

6/3/2 | دراسة لوح الكهف

يسند هذا الفن الكهاني إلى النظر في الخطوط والرسوم المبررة على ألواح أكشاف الخصر أو سائر جيمتا تعرض لأشعة الشمس بعد دحجها، ويسدل هذه الخصوص على حوادث عامة كالغروب ووفرة الرزق والجفاف. ونادراً ما استخدم هذا الفن الكهاني حالات فردية^[121].

وجدت ذلك على النحو التالي: على ظهور لوح الكهف، يوضع في البداية على الأرض، عصا الوفاء، ثم يُفحص، ويسدل من العلامات التي تظهر عليه على حوادث سيقع في العالم مستقبلاً، وذلك بحسب لونه المصفر الكاوي، أو الحممر أو محضر ويسمى بوجه أصلا، واللوح باتجاه الجهات الأربع، وتشير العلامات التي تظهر عنه إلى حوادث سيقع في المنطقة المطابقة لاتجاهه^[122].

يعلى الأمر هنا في الواقع بطريقة حراسية، بالمعنى الواسع للكلمة، ها روابط وثيقة باخضر واخذنان، باعتبارهما طريقتين كهانيتين برمبان إلى التسو بأحدث عامة أما من أسس هاتين الطريقتين في الإسلام، فقد نسب الحضر إلى علي بن أبي طالب ^[123]، ونسب الـاخذنان إلى يعقوب بن إسحق الكندي ^[124]، ونسب إليهما أيضاً وضع قواعد مكتوبة لدراسة لوح الأكتاف ^[125].

هكذا لم يصلنا من علي بن أبي طالب أي كتابة من هذا النوع، فإن حجة رسالة في علم الأكتاف، تحمل اسم الكندي ^[126]. يوضح الكندي في مقدمة هذه الرسالة بأنه ترجم عن اليونانية هذا الكتاب المنسوب إلى هرمس الحكيم ^[127]، وتوجد رسالة أخرى في أحكام الأكتاف، مبهولة المؤلف، مختلفة عن الرسالة السابقة، ونحى نقرأ فيها على نحو خاص إذا أراد أحد التفرس في الأكتاف، فعليه أن يأخذ حروفاً، وأن يصوع في سره، قل أن يدعنه، السؤال الذي يريد أن يحظى بخواب عليه، ثم يدعنه ويشوي كتفيه . ^[128]

تبدو هذه الطريقة معاصرة للتي وصفناها آنفاً، وهي كما يبدو، الطريقة المتبعة في شمالي إفريقية وحول ذلك يقول موشاب ^[129]. نادراً ما يفوقهم التفرس في لوح كتف اخروف، بعد إخراجهم من القلبي فالصحراويون يؤسسون بالدراسة عليه كثيراً، وقد حل هذا لديهم محل النظر في حالة القهوة في حياقم البدوية، وهم يستخلصون منه مشورة تساعد على الأخص في اختيار الدرب للأموء التي يسلكونها، لينجسوا هجوم قطاع الطريق. ويرى درتي ^[130] في دراسة لوح الكتف الشائعة جداً في شمالي إفريقية أثرًا من طريقة التنكهن بالنظر إلى أجناء الحيوانات، المعروفة في القدم، والمربطة بذبيحة القرب ^[131] السنن تنضم فكرة مرزر مسبق على النار. أما في الشرق فالطريقة مختلفة. فمعصب الكتاب المنسوب إلى الكندي، واستناداً إلى المثال الوحيد عن معابة لأكتاف حدثت في عهد عمر بن الخطاب، عثرنا عليه مصادفة، خلال قراءتنا، ودكرناه في غير مكان، لا يعلى الأمر بظهور الكتف، ومعابة العلامات الهادية عليه، بل بمختلف ألوان لطبيعية التي يمكن ملاحظتها على لوح الكتف للطري والين ^[132].

من الممكن إلقاء الضوء على أصل الاستدلال بلوح الكتف على الطريقة العربية، من خلال ررث وتقاليد رومانية أو حتى إفريقية. كما يمكن توضيح سبب ورود الاستدلال بمحصر أكباد الحيوان ومحصن قلوبها في اللاتحة القصيرة التي وضعها ابن حدود، الذي تحدث عن «الدين بمحصول أجناء الحيوانات وأكبادها وعظامها» ^[133] استناداً إلى حد الإرات أيضاً. أما في للشرق العربي قبل الإسلام وبعده، فلم يبق أي أثر لهذه الصبغات التي كتب نسمع مع ذلك مكانة عظيمة جداً في منطقتي ما بين النهرين القديمة

[7/3/2] الاستدلال بفحص النبض (الاختلاج)

يرمى (علم الاختلاج)^[135] أو (علم نبض العروق) إلى الاستدلال بعلامات مستخرجة من نبض عروق الدم الذي يجلت تلقائياً في كل أنحاء الجسم البشري، من قمة الرأس إلى أخمص القدم. وهذا يعني إحصاءً شاملاً لكل نقطة من نقاط الجسم، يستعمل أن يصدر عنها مثل هذه الملاحظات. والواقع أن المقصود هنا ليس حركات غير معتمدة للأعضاء، على غرار نقل اليد لا شعورياً إلى هذا الجزء أو ذاك من الجسم، أو عبوس الوجه أو الغمر بالغمز... إلخ^[136]، فهذه الحركات جميعها تنتمي إلى التكهن عن طريق سلوك الإنسان وأفعاله وستناولها بالبحث في فصلنا القادم.

إن لعلم الاختلاج، كما يبدو في النصوص وكذلك العديد من صرائق الممارسة الأخرى، علاقات قرابة وثيقة مع التشخيص الطبي ومع ذلك، فهو يذهب إلى أبعد من هذا الأخير، راعياً أنه يتنبأ، ليس فقط بالحالة الصحية للمريض، بل أيضاً بما ينتظر الإنسان في مستقبل الأيام. فإذا ما رمشت العين اليمنى فذلك إشارة إلى الصحة الجسدية، وإذا حدث ذلك للعين اليسرى، فذلك علامة على الصحة المعنوية، وإذا ما رتمش المعمر الأبيض، فإن صاحبه سيوفي ديوه، وإذا حدث ذلك لشعره الأبيض، فسوف ينلق أحباراً سيئة، وهكذا دواليك^[137].

لقد وصفت مدونة رموز هذه العلامات الاستدلالية ولكنها لم تكن بالدقة ذاتها وبالرسوم ذاتها، لدى كانت عليه الرموز المشابهة في الطرائق الكهانية الأخرى. واكتساب لأكثر انتشاراً في اللغة العربية في هذا الميدان هو الذي جمع في خمسة أعمدة خمسة آراء، نعرض كل جزء من أجزاء الجسم مسوية إلى جعفر الصادق الذي يربط إليه أيضاً وضع مقدمة لهذا العلم العربي عن الإسلام، وكذلك إلى النبي دانيال، وإلى الإسكندر^[138]، وإلى العرس، وإلى البيزنطيين.

يؤكد الأدب الاختلاجي الأخير الذي جمعه هرمس ديلس في «مساهمات في التعريف بأدب الاختلاج العربي والشرقي»^[139] على الأصل اليوناني لهذا العلم في شكله الأدبي الراعي، بوجه عام، ذلك لأن مصادر الكتب المعروفة تستند، كما يبدو، بطريقه أو بأخرى إلى الكتاب اليوناني المنسوب إلى ملطيس^[140].

إذا كانت نسخ كتب الاختلاج التي تمكنا من رؤيتها، متأخرة للغاية، فإن وجودها في المقاسل، يؤكد منذ القرن الرابع/العاشر. والواقع أن عواوين لكتنايب وردا في «صهرست لايس القدم»، يجعلاننا نفترض أن هذا العلم جاء إلى العرب عن طريق العرس

والعنوان الأول يؤكد ذلك بوضوح، ألا وهو «كتاب الاختلاج على ثلاثة أوجه لفرس»^[141]، أما الثاني فقد جعل من الاختلاج حلقة في سلسلة من قراءات العال، يجمعها عنوان «كساب لاختلاج والرجز»^[142]، وما يرى الإنسان في ثيابه وحده، ووصف الحلال، وعلاج النساء^[143]، ومعرفة ما تدل عليه الحيات.

نذكر هذه المجموعة من قراءات العال على نحو عريب بالمجموعة الآشورو-بابلية المنسوبة «شما ألر إنا ميلي شكين»^[144]، والتي تجمع أنواع العال كافة، بما في ذلك اختلاج أعضاء الجسم البشري^[145]، وزجر الطير والخنازير^[146] التي يراه المرء على ثيابه وهو جسد^[147]، والتكهنات للأحودة من الحيات^[148] ومن الشامات^[149].

يقدم الكتاب الأول، إضافة إلى ذلك، معلومات تلقي الضوء على تطور هذا العلم. والواقع أن الكتاب كان يبيى أن يصم ثلاثة أعمدة، تشتمل كل منها على تفسير من التفسير المنسوبة إلى شخصية شهيرة مزعومة في هذا الميدان. غير أن عدد هذه الأعمدة ارتفع فيما بعد إلى خمسة وحتى إلى ستة، وهي الأرقام التي تحملها الكتب الموجودة^[150].

إن المعلومات المذكورة في كتاب «المهرست» تثبت مع ذلك بأن علم الاختلاج العربي، من الناحية الأدبية على الأقل، كان هو الأقدم بالتأكيد بعد علم الاختلاج اليوناني، ولم يكن سوى تجريدات لثنت آشورو-بابلية^[151]. وإذا قدرنا بدقة النص المنسوب إلى منسب مع نص المخطوطة العربية الموجودة في متراشورع، لبدأ لنا أنه ومع تنبؤات أخفيفة بخصوص حالة الأعضاء وأقسام البدن، فإن السياق هو ذاته تمامًا^[152]. صحيح أن التكهانات المستخرجة من مختلف أعضاء وأقسام البدن لا تتطابق إلا بادرًا، ولكن إجراء تحقيقات على سائر الأدب الذي جمعه ديلس يثبت أن مثل هذه التروا في لتفسير معروفة في كل الكتب من هذا النوع.

وهكذا، فإن اختلاجات الخلد الأيمن والخلد الأيسر، كحي لا تأخذ سوى مثال واحد، تدل لدى منسب على سهولة التعبير عن الأفكار وعلى السكدة، ولدى جعفر الصادق عيسى المرص الخفيف، ولدى الإسكندر على الانسلاط والسرور وعودة عائب، ولدى حكماء الفرس على التحرر من خوف وعلى عودة عائب، ولدى حكماء البيرنطيين على الصحة والرجاء وعلى المرص الذي يعقه شفاء^[153].

وفي جميع الدراسات الأخرى من هذا النوع، فإن غياب المميز بين جرأين من الوجه، مما الخلد والوجه^[154]، يطوي على علاقة توافق أقوى وأقدم عهدًا من العرب واليونانيين، علاقة تؤكد أنها العديد من المعلومات التي يكشف عنها فحص القائمة التي تحمل أوجه التوافق بينهما، والتي تقدمها كملحق لهذا الفصل.

تحتري محسوبة برلين رقم (2460)، إضافة إلى كتاب «التصويرات» دي لأعمده الخمسة، المذكور سابقاً، على شعر منظوم حول الاختلاج للباعولي^[155]، يضم خمسة رسوم مقطوعة^[156]، وعلى كتاب مسحول إلى محمد بن إبراهيم بن هشام، بعنوان «الاختلاج ودفعه»^[157]، حيث يلي فصوله السبعة الأولى دعاء يرمي إلى إبعاد الأذى الذي يمكن أن يلحقه هذه الإصابات العنيفة^[158]. وأخيراً فقد نسب إلى حلال الدين السيوطي، توفي عام (1505/911) كتاب «كمالية المحتاج في معرفة الاختلاج»^[159]. وقد استندت سائر هذه الكتب إلى مرجعية جعفر الصادق (توفي عام 148 هـ / 765 م) الذي يرد اسمه وحده، أو مشوفاً بأربعة أو خمسة أسماء أخرى مشهورة، في عنوان أو في مقدمة سائر هذه الكتب التي وقعنا عليها.

كذلك فإن كتب الاختلاج كانت أكثر عددًا عند الترك، اللذين حظي هذا الفن الكهاسي لديهم بمكانة كبيرة^[160]. وإضافة إلى احتلاجات البدن فإن الأتراك يستعملون لفظ اختلاج لتكهنات المستغصنة من الكدمات والجروح التي تصيب الجنود، وقد ورد ذلك على الأخص في كتاب يعمل اسم إبراهيم حقي. كما أن كتابنا آخر منسوب إلى الإسكندر الأكبر، أحصى أجزاء البدن كافة، مع الفأل المستخرج من كل جرح يتساقط منه الدم. وفي كتاب ثالث، توجد تأويلات للجروح المصطنعة عمدًا، عن طريق الرمي بالقوس أو بقذيفة الشاب^[161].

نشير أخيراً إلى شكل من أشكال الاختلاج كان يجري استخدامه على قريش الديبة عند الخراش، ويتكون من قطع عنق الخيول بصرمة واحدة، ومراقبة حركات عييه ورفع ورعاشاته، وكيفية اختلاجاته، ويستخرجون من ذلك تكهنات حول أحداث المستقبل^[162].

8/3/2 | المعرفة الكهانية بالأرض

يسدح تحت هذا العنوان ثلاث ملكات فطرية في الإنسان: ملكة الاستدلال على طريق الـدي يعني اتساعه في الصحراء، والمناطق المجهولة، وفي البحار. وفي دياجير الظلمة، وملكة اكتشاف مواضع المياه في مكان من الأمكنة، وأخيراً ملكة تحديد مواقع دياجم التي تنوي على المعادن النفيسة.

تدعى الملكة الأولى الخاصة بـكان الفيافي الصحراوية، علم الاهتداء في البراري وانقمار^[163] وهي أشبه ببقعة الأثر^[164] مع أنها تختلف عنها جوهرياً والواقع أن هذه الأخيرة تتكون من اقتضاء آثار باطن القدم فوق الأرض، في حين أن الاهتداء في البراري

سكون من تحديد الدرب الذي يسعى السور عليه، أساساً إلى مظهر التربة، ورائحة الأرض، والمخصوصات الطسعية والمناحية لشق الماطق. وتلكم، في الحقيقة، معرفة حدسه على وجه التفريق يشترك فيها بعض الحيوانات كالبحر والحصد، في حين أنه لم تكن لدى الإنسان إلا بعد تجارب طويلة، كانت توجهها بعض المعطيات البصرية الخاصة بنار القمر وعقائلات الكواكب التي تعطي علامات خاصة، في كل صقع من الأصفاق، ومعرفة سموها «هل كل كوكب تحت لا يجد عنه» [165].

تكم هذه الموهبة الفطرية، بوجه الإجمال، في معرفة أحوال الأمكنة، من دون علامات ظاهرة فيها بل بالاعتماد على استعارات داخلية مبنية على خاصيات في الكشف، لم توهب لكل الناس، ومرد ذلك كله إلى كمال الحواس وقوة التخيل. ويعرّى إلى هذه الخاصيات القدرة على اكتشاف المياه الجوفية، في السهول كما في الجبال، من خلال تعرف طبيعة الأرض عن طريق تفحص ألوانها وتركيبها [166]، ويدعى هذا الفن برهافة. وبرائف هو الذي يقدر عمق المياه تحت الأرض من خلال رائحة الأرض ونائها، أو من خلال ردود أعمال غريبة لدى بعض الحيوانات ولاسيما الهند [167].

ولا يختلف الأمر مع ملكة اكتشاف المعادن الباطنية، فالوصول إلى هذه الكنوز المنصورة يعتمد على معرفة علامات تكمن في الجبال، ولا تنكشف إلا لعيني الخبير. عسى شكل عروق أو خيوط متشابكة يسعى له تفسير طبيعتها وحالتها ولونها [168]. وتوجد هذه أيضاً بعض المعطيات السجبية، ترشد المستكشف الذي لا بد له من معرفة الأصل الكسوكي لمركز المعدن الذي يبحث عنه، وتحت تأثير أي كوكب يكون هذا البركار موجوداً. ذلك أن كل معدن له لون وطبيعة وسمات وخواص الكوكب الذي من المنصر، أنه قد جاء منه [169].

على النحو الذي وصفت فيه هذه الطرائق الثلاث، فإنها تبدو مجردة من أي طابع كهاني. وإذ ما انضمت إلى مجموعة الطرائق الفراسية، فلكونها تطوي على استدلالات على الأشياء المنسوبة استناداً إلى ظواهر بيّنة، قياساً على الاستدلال على الجواب المنسوبة بالانطلاق من الجواب المادية أو البدنية. ومع ذلك فإنه يجوز التمسك بأن هذا العلم لم يكن قد تحقّق بعد في تلك الحقبة، وفي حرية العرب، من السحر والكهانة ومن بعض الامتدادات السحي كان لابد أن توفر لدى الكهان ولدى الأشخاص المكلفين بأداء الشعائر، لأن معاد أبصارهم وأبصارهم مع كل ما له علاقة بميدان العيب، كان يؤهلهم على هذه الوظائف.

إد. كاس وطبعة الدليل في الصحاري معروفة حتى المعرفة، لدى العرب القدماء، فإن الرف لم يُشر إلى وجوده في التقاليد ما قبل الإسلامية التي تم جمعها حول هذا موضوع غير أن الحاجة إلى وجود مثل هذه الوظيفة لديهم لا مرء فيها من المؤكد أن وصيفة الرائف قد تطورت في الأوساط الحضرية والزراعية، كما أن يأس اللبو من العثور على المساء في السراي شبه الصحراوية التي كانوا يعيشون فوقها، ثم يكر خليفاً أن يقوي لديهم مثل هذه الاستعدادات وكان من الطبيعي أن يكون اهتمامهم أقل بكثير في البحث عن المعادن حيث إنهم لم يكونوا حتى يعرفون صيبتها. فقد كان الحدادون، أو مبصر لأواني في جزيرة العرب القديمة من سكان الواحات الشمالية، ومن أبناء قبيلة بني القين^[170]، وهؤلاء يذكرون بقبول (حدادين) العهد القديم الذين كانوا يقيمون، على وجه التقريب، في الإقليم ذاته^[171]، والذين استعمل اسمهم في العربية لن يمتنع هذه الحرفة، أي. القين^[172]. وبسبب الاحتقار الذي كان يكره العرب للقين (الحداد) عدا اسمهم لديهم مرادفاً للعبد الرقيق^[173].

وبسبب ندرة المياه وانعدام مساهله الدائمة، لم تعرف جزيرة العرب لقديمة الطرائق الكهاسية المتعلقة بالماء، والذي كان باختياره عاملاً من عوامل الوحي وكنهاته. كما شكّل المادة الأساس في التكهّن عن طريق لون ماء النهر وقيضانه^[174]، وعن طريق النظر في الأعمار^[175]، والنظر في طسّاس الماء، وفي موجات سطح الماء والسوائل ذات السطح المرآوي^[176]، كالماء وغيره. غير أن استخدام الماء كإشارة للمقدس^[177] يؤكد عكس إصرم العهود والتحالفات. ففي حنف الفصول الذي عُقد في مكة، خلال بفاعه محمد، بين قبيلة عبد الدار والقبائل المتحالفة معها، لإقرار رفع المظالم، يقال إن المتحالفين جاؤوا بحمص ماء من مرمم وغسلوا به الأركان المقدسة للكنبة، ثم شربوه معاً. أم حصومهم بو عبد مناف حفائهم فقد أمروا مع حلفائهم عهداً حتى يخلع المطّيب، لأنهم غسلوا أيديهم في حوض مملوء بالطيب، وصعوه بالقرب من الكعبة، وبللوا بها، علامة على الانسرام بالعهد^[178]. غير أن الماء والطيب ليسا في الحقيقة سوى مادة بديلة عن الدم الذي كانت تفسح به الأحجار المقدسة التي كان العرب يعقلون أحلامهم أمامها^[179].

9/3/2 [التكهّن عن طريق رصد الظواهر الجوية]

كما في المقطع السابق، فإن تصنيف التكهّن بواسطة الظواهر الجوية بين الطرائق، أمر سيه يمكن تسويجه بالقياس على الطرائق المستعملة في ملاحظه كل الظواهر، والاستدلال بها عند كان ينظر إلى السحب المحملة بالمطر، والرياح عني ألف مع عني

جسد السماء، ويظهر إلى الطواهر الجوية كالصاعقة والبرق على أنها أعضاء لهذا الجسد.

في المصور الكلاسيكية القديمة كان يعكس لجميع الطواهر الجوية أن تعدد بشارات كهانة يسدلها على العيب. ومن هنا ولدت مختلف الصناعات الكهانية الجوية، على غرار الكهنة بواسطة العيوم والنكهة بواسطة الدخان أساساً على العيوم، ومراهبه حركه الريح، وملاحظه أوراق الأشجار الطائرة في الجو أو حفيف الأوراق، والنكهة بواسطة المطر^[180] وكان بمصرع هذه المذرة السماوية بشكل نوعاً من من رصد الصواعق صارت عناصره، كما يبدو، عن الأثروميكين^[181]

ومما لا ريب فيه أن هذا المصنف كان معروفاً لدى الساميين القدماء الذين كانت الطقوس الكوكبية لديهم تغطي بمكانة عظيمة. وكانت الآلهة، الكواكب الساطعة على غرار سين (القمر) وشمش (الشمس) وعشتار (الكواكب والنجوم) وهند (الجو) سائدة في مختلف منازل أربابهم (الباتريونات).

كانت نوباً الإله بعل، أيما كانت درجة الألوهية التي يمثلها، حليقة بأن تكون في كل مكان موضوعاً للتساؤل والتقصي، مثلما يدعو إلى الافتراض أدب الكهانة الكوكبية الزائغ السدي وصل إليها^[182]. ولا يعني هنا من هذا الأدب، الذي ما زال بعيداً عن الاستغلال الصحيح، سوى هذا الجزء المتعلق بكهانة الطواهر الجوية، أما قضاء التنجيم الذي كان حاضراً للقوانين المسماة، تحديداً، قوانين الميانه والرحر، فسيكون موضوع مدر حديثاً في الفصل القادم.

11/9/3/2 | طهنة هانيل

جرى تقصي كل الطواهر الجوية التي يرتبط بها الرخاء والسلام والأمن، وفوت استنتاج بأسلوب الشرط وجوابه من خلال هيض هائل من أفعال الشرط وأجوسها، يكشف عسى هذا المحو الكم الكبير من الآمال والمخاوف التي كانت هذه الصواهر سردها في قلوب البشر. ثم مدونة للعلامات التي تقدمها هذه الطواهر ولتأويلها الكهانية وصفت إلها تحت عنوان (ملحمة) نسبت إلى الهة دانال^[183]، يبدأ لاسدلالها من أرائل شهر كانون الثاني من الشهر المسيحي، تبعاً لليوم الذي يصادف في الأسبوع، بدءاً من يوم السبت. فكسوفات الشمس، بحسب الشهور المسيحية، يبدأ من نيسان، وحسوفات القمر بحسب النظام ذاته والبرق، والرعود والرلار، وظهر

المحلات حول الشمس، وحول القمر، وقوس قزح، وظهور علامة في السماء، والزلزال. بعد هذه لاستدلالات المخارة وردت في الملحة^[184] ملحقات بخصوص العلامات لي تستخرج من الريح على الحوادث، والعلامات على الأيام والأسابيع، وعلى اليوم الذي يصادف في الأسبوع الأول من بدء السنة القبطية، وعلى اليوم الأول من السنة العربية ثمه بفتح قلتم لهذه الملحة^[185] بوسع تشكيلة هذه السكيمات المستندة إلى المدل لقمرية، بحسب الأشهر حول خسوفات القمر، والزلزال، والأقمار الجديدة، وأقوس قزح، وانفجار الذي يغطي وجه الشمس^[186]، وقرص القمر، والثلج، والبرد، والسحب، والمذبات، وصوت الرياح، والأمطار . .

وهناك تقطيع آخر^[187] هو الأطول، يقدم في عنوانه الأبواب الرئيسة التي يحتويها، ويشير إلى المصادر التي يزعم جامع أنه استمد منها «كتاب الملحة وفيه الإشارات والتعليمات المترجمة عن السريانية إلى العربية، وما يحدث من الظواهر السماوية والأرضية في الصحاري وفوق البحار والزلزال والكسوفات وسقوط النجوم والرعود، والبروق والخسوفات والأقمار الجديدة بحسب إشارات ذلك الروح، والعواصف والرياح السوداء والعيون التي تترأى للعين على هيئات بشرية وما يحدث في بلاد الفحم والعرب والأقوام الأخرى وفي الحضر والجبال». والمراجع المشار إليها هي: دانيال، ذو القريش، بعام أندرونيكوس، بطليموس، هرمس، غريم الكاتب. وجاء فيه بعد تبسلة: «كتاب السداع»^[188] ومعناه: العلامات والدلائل، مترجم عن السريانية إلى العربية، حول الظواهر السماوية، لهرمس الحكيم، ودانيال، وهو القريش، والإسكندر»^[189].

2/9/3/2 مراجع أخرى

لمقصود بذلك كتب مختلفة، بعضها معروف لنا، كالكتاب لموسى إلى دانيال، والذي هو أصل مثل هذه التأملات والمسمى «كتاب الرؤيا اليوناني ذو المستوى التجميعي» والذي يحمل اسم دانيال^[190]. وتحت اسم بلعام لم نجد حتى هذه اللحظة أي كتاب، ولكن إذا أمكن أن يكون هذا الاسم متماهياً مع لقمان^[191]، فمن الحائر أن الإحاطة نسيم إلى الكتاب المسود إلى لقمان، أعني: «بجمله لقمان»^[192] أو «وصلة لقمان»^[193]. دي عتري المستند إلى مضمون حكيم وباطني. وتحت اسم أندرونيكوس يوجد بالسريانية سده مترجمه إلى اليونانية، تتناول علامات الروح الأثني عشرة الخاصة، بسمس، ويُنعت للؤلؤ فيها بـ«الحكيم الفيلسوف، والخير». وهذا الاسم تماهي، كما بينه، مع أندرونيكوس سترست للموق نحو عام (100 ق م)^[194] والذي ورد اسمه

في «مقدون حور» من بيت لحم، المسسوب إلى أوسانيوس القيصري^[195] كذلك فإن كتاب بصلليموس بندي يساول الكهانة التنجيمية هو «كتاب الأربعة» (سترايتلون) والذي جرى كماله بـ «كتاب النعمة» / كاربوس، المسمى أيضاً «ساتيلوكيوم» والمعروف منذ زمن مسكر عبد العرب^[196]، وكان له تأثير عميق في نجيمهم. وتحت اسم هرمس يوجد كتاب الاقصرانات والممارجات^[197] ذو المحتوى التنجيمي كما نسب إلى هرمس وبطلليموس كتيبات نجيميان مغنوناك بـ «كتاب مواليد الرجال» على رأي هرمس وبطلليموس^[198]، وآخر بالمعنوان نفسه، هو «كتاب مواليد الرجال» على رأي هرمس وبطلليموس^[199]. أما اسم أسدروس الكاتب الذي عده كتاب (رؤيا دنيار) العربي^[200] بوصفه ابنًا للأنبال، فقد ورد في ندبة دراسة تنجيمية في غابة «كتاب الإشارات» للأنبال في مخطوطة المتحف البريطاني الشرقي، (4434، 54 ورقة) والتي وصفها فيرلاي^[201] وأخيراً فإن دو برون والإسكندر، اللذين يشار إليهما، كما يبدو، إلى شخصية واحدة، يمكن إرجاعهما إلى كتاب «سيرة الإسكندر»، وهو كتاب حافل بالأساطير الهولكلورية معروف بالعربية والسريانية^[202]، ويحتوي على العديد من المخططات التنجيمية.

وهكذا، ومع أن الحديث يدور حول مؤلفين أسطوريين، فقد كانت لمراجع التي سبها جامعو هذه الكتابات التنجيمية إليهم شائعة لما شيوخ. ولكن إلى أي حد كانت الآثار المنسوبة إلى هذه المراجع أمينة خافاً أن يكون بوسعها الإجابة عن هذا السؤال إلا بعد مقاربات منهجية لهذه الوثائق جميعها. فحة واقعة مؤكدة تثبت أن التفتيحات التي أجريت باليونانية والسريانية والعربية على ملحمة دانيال، والتي فارقها فيرلاي^[203]، قد أظهرت ثباتات هي من العمق أن يكون من الممكن التحدث عن ترجمة نموذج أصلي واحد كما أن مختلف النسخ العربية لهذه الملحمة دافعا لم يُقبل بعضها عن البعض الآخر. كذلك فإن التفتيحات السريانية والعربية، التي من المفترض أن يكون بعضها قد تُرجم عن النص الأخير، مسابة كل النسخ، في ترتيب المواد، مثلما في عدد الموضوعات المتسولة. . . ومع ذلك فإن هناك وحده في الرؤية داخل هذه الكتب المعدلة، على نحو واضح، والموثقة والمكتملة مع مختلف الأوساط التي خصصت لها، ومع تخفيف المراحل الزمنية.

لقد ظهرت هذه الكتب التنجيمية في أوساط زراعية، وهي تسمى أساساً إلى ميدان المقاومة الزراعية. وبكسر القول أيضاً: إن هذه المعلومات تمثل إلى تلك الدراسات التنجيمية من مثله الدراسة التنجيمية لاس العوام إلى دراسة ابن وحشية. أعني: نفياً أسقط كل ما يمكن قابلاً للتصديق وكل ما لم يتفق مع الحقة الزمنية. إن فرائده فاحصه ر كتاب

الدلائل»، لنحسب الهلول^[284]، التي على طريقة الكتابات التثنية ذاتها التي رأيناها، والذي يعمل العسوان ذاته، أي: «كتاب السُّلُوع»، تظهر أن هذا القوم الذي جمع علامات مسخرجة من مختلف حسابات الأعياد التي كانت سارية في الشرق (سريان، مسمون، يهود، أرمس وقط) والأعقاد المسيحية واليهودية والأرمية والصائنة، بكل مثلاً على مثل تلك المحاولات لتكثيف التعطلات الشجيمية، والتي لم يحفظ الكتب منها سوى بالعلامات المافعة والندرجة في رمته.

[10/3/2] الإرث القديم الذي جمعه الإسلام

نخلص من هذا العرض الجمل للحمية دانيال إلى أن نقابل الرصد الحوي القديمة قد استمرت حية في أرض الإسلام، ولاسيما في العراق، محتفظة ببقايا كهانة، كدت مرهرة فيما مضى من الزمن، مستقلة كل ظاهرة من الظواهر الجوية، بعمية الكشف عما يجبه المستقبل، من المهم في الحقيقة ملاحظة أن التنظيم المنهجي لتلك الدراسات يتوافق، إن لم يكن في التفاصيل فعلى الأقل في التنسيق الشامل، مع تنظيم الدراسات لأشور-بابلية، من البرع ذاته وأكثر من ذلك أيضاً، فإن روح التنبؤات هي ذاتها، من حيث تساوق لأمر السلطة والجماعة، والمقصود المرامي، وهزيمة الجيش أو انتصاره... إلخ، ولكنها نادراً ما تناولت مصير الأفراد^[285].

عبر أن هذا الإرث الغريب الذي جمعه الإسلام، أو على الأقل، ثم جمعه في أرض الإسلام، لم يسهم فيه عرب ما قبل الإسلام، كما يبدو بأي نصيب. فهل كانوا يجهلون، في الواقع، هذه الطرائق الكهانية؟ يبدو ذلك غريباً في الواقع نظراً إلى أن جميع الشعوب القديمة امتلكت القدرة على الاستدلال بالظواهر الجوية.

[11/3/2] علم الأنواء

يعتبر لعرب بامتلاك هذا العلم، بل ويزعمون أنهم متميزون فيه: إنه علم الأنواء، أو معرفة الأوقات المحددة للطلوع الشمسي ولعروب النجوم. وفي الأدب الذي جمع هذه التقليد تمام أسماء هذه النجوم مع أسماء النماية وعشرين معاً قمرية^[286] ويظهر اسم هذا العلم، على الأخص، مفهوم التضاد بين هذه النجوم^[287]، الذي هو في أصل لتبدلات التدويرية للظروف الجوية. ومن هنا يبع الطابع السعدي أو السحسي الذي يستدر عليه من هذه التبدلات، نغماً للتأثيرات المؤاتية أو الصارة التي من المفترض أن يرسها

وبكسر هل يملك هذا العلم المختلف عن تنبؤات الرصد الجيوي التي سيعطيها بعض علماء الفلك اسم علم الأواء^[208] أي طابع كهاني؟ مسحول في البداية أو جيب بالإيجاب مادام الأمر يتعلق بعلامات تنبئ بسقوط المطر أو بالخفاف أو الحصوية أو البهاعة إلخ، لاسيما أن أسلوب الصيغ التي تعبر عن هذا العالم، ونكون شكله الأكثر قديمًا^[209]، تشبه على نحو غريب أسلوب التكهن بالغيب، على النحو الذي يكون فيه مصوغاً من أعمال شرط تبدأ به (إذا)، الأداة المعادلة لـ «شوما» بالأكدية، والتي تدخل في كافة صيغ التكهنات الآشورية-بابلية، وتشير إلى فعل المحوم (طوع، سقوط) وفعل الثريا (تحديد لحظة الصباح والمساء)^[210]. ومن أجوبة شرط، نذكر النتائج التي تنتج عن فعل الشرط ذلك (الحرارة وموكب الآفات الناتجة عنها البرد، المطر، ووفرة الإنتاج الحيواني والنباتي، وغزارة موسم الثمر، وشمع الحليب، الميوانات المعالجة، وبداهات مختلف الفصول . . إلخ). لا شيء في الواقع يفصل بين هذه الصيغ وكهانة الطواهر الجوية سوى أنها كانت تشكل مشاهدات تجريبية، فقدت مع مرور القرون كل طابع حدسي لتعند في نظر البدو عبارة عن حوادث متوقعة، بل وشبه مؤكدة، أو نتائج محددة مرتبطة بأسباب محددة. أما دور الكاهن فلم يعد ضرورياً مادام أن كل طارئ غير متوقع قد ألمح، ولم يعد للفعال المبدع أي دور سوى في المهارات الكلامية والتفصيلات العديدة الجديري. وهكذا أصبحت تلك الصيغ، كما وضعها شارل بلا تستخدم الأداة (حينما) بدلاً من (إذا) في فعل الشرط، وصيغة الحاضر، بدلاً من صيغة المستقبل، في جواب الشرط، وصار من المؤكد أن هذه الصيغ لم يعد لها أي قيمة كهانية. غير أن القيام هذا الإبدال مزدوج، والبسيط في الظاهر، كان كافياً ليمحها إيقاع الأسلوب الكهاني القديم. من الخاتمة التكملي في أن مثل تلك الصيغ والبيانات في شكلها القديم، حينما كانت لا تزال وقفاً على فئة من البشر، هم الكهان، كانت تجري على ألسنتهم بأسلوب السوعات. وبكى ما إن عدت تلك المشاهدات التجريبية معروفة لدى جميع البشر، وعلى الأخص، لدى أولئك الذين كانوا قديمًا يقومون بمصائر ضائلهم، وما إن اعتدب في نظر الجميع طابع التوقع والتمنية، حتى عدا الأسلوب الكهاني حينذاك مفعلاً وعبر مفهوم

إن أدلة التسمية لهذه البيانات، ذات المنشأ القديم جداً، ولتجربة علم الأواء، جرى تأكيدها بعدد من الدلالات الأخرى، قدمها الأدب الثري لهذا النوع من العلم، ولا سيما في الكتاب لموجر الأرفع قيمة والأكثر عمليه، ألا وهو «كتاب الأواء» لابن قتيبة^[211]

في جانب المعارف الملكية المتعلقة بالكواكب والنجوم والمنازل القمرية، عد في هذا الكتاب دلالات على الأمطار وعلى الرياح والعيوم. والواقع أن مثل هذه الدلالات،

نسب تقسماً والريرة التي تفرص لها وعدم يقينيتها، تتطلب تجربة واسعة، وفطنة خاصة، أفرت إلى عصاة الرثف أو الدليل اللذين يعرفان تأويل لون الثربة وستكها. وما أن هذه المعطيات كانت معروضة بأسلوب علم الأنواء، أعني: نتائج متوقعة لمقدمات محددة بدقة، فقد كان من المنكر أن يأخذ طابعاً كهانياً، مثلما تدعو إلى الافتراض بعض الإشارات المجمعة في التفهيد للأثوار.

ففي أثناء المعارك التي سبقت فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، جاء رسول من بني كعب، أحد بطون عكرمة، وكانوا قد انضموا إلى النبي، يطلب مساعدته ضد بني بكر، وهم بعض آخر من عكرمة مارأوا أعداء للنبي، وكان القرشيون يذبونهم. فظهر الرسول إلى عذمة^[212] فغير السماء وقال: «من هذه العمامة سيظهر بنو كعب»^[213]. وفي غزوة بني النضير في السنة السادسة للهجرة، حين كان الرسول وأصحابه في الطريق، هبت ريح قوية جداً، فخاف أصحابه فقال لهم النبي: «لا تخافوا، إنما هبت [هذه القوة] لتعصركم بموت أحدكم للمشركين»، وكان قد مات فعلاً اليهودي رفاعة بن زيد في المدينة، وهو واحد من سادات بني قبيصاع^[214].

يسري بن دريد في «كتاب المطر والسحاب» أن النبي كان بين أصحابه يوماً، فسأله عن عمامة كانت تمر في السماء. قال الرسول: كيف ترون خواعدها؟ قنوا: حسنة ونقيصة. قال: فكيف ترون جرمها؟ قالوا: جميل ومستدير. قال: فكيف ترون حوافها العليا؟ قالوا: حسنة ومستقيمة. قال: فكيف ترون يروفها؟ أتلعب بحمة أم تمرق العمام؟ قالوا: إنما تمرق العمام. فقال: فكيف ترون سوادها؟ قالوا: جميل وذاكس. فحرم النبي حينئذ: ربة عمامة ماطرة. فقال له أصحابه: يا رسول الله، إنما لا نجد إلا ما نسمعه منك من القرآن أبغ من هذا. فقال الرسول: ولم لا، فالقرآن نزل بلساني، بهريرة مينة^[215].

يذكر الجاحظ^[216] أن من مزايا الحرم النبوي: إذا بلل المطر بابه الذي هو من جهة العراق، فإن الخصب والمطر في ذلك العام سيكونان من نصيب العراق، وإذا بلل المطر كل جوانب الحرم، فإن المطر والخصب سيعلمان سائر البلاد.

لسرد أعجزاً نصاً حول الدعامة التي تسد الكون، في رأي العرب القدماء، إلى نظام الأسواء فقد كان من بين العلامات التي بشرت بقلوم النبي، زيادة في انشعب السافطة من السماء. وكان أول من سلوره القلق منها حي من أحياء قبيص، وكان منهم عمرو بن أمية بن علاج، أدهى العرب فاطبه وأذكها رأياً. فسئل عمرو في ذلك فأجاب: اطروا، إن كانت النجوم السافطة هي معالم النجوم التي يسهدى بها على لأرض وفي الحر، والتي يستدل بها على أنواء الصيف وأنواء الشتاء لخير حياة البشر، فوالله إن ذلك

سكون طلي العالم وموت المخلوقات التي تعيش عليه. وإن كانت النجوم الساقطة هي نجوم أخرى، والنجوم الأولى سلمة، فسكون ذلك لقصد من الله تجاه المخلوقات، ولكن ما هو هذا القصد؟ [217].

12/3/2] نكهن الرصد الجوي

بعيداً عن أدب الأنواء، فحة شهادة للرازي تؤكد أن العرب، بسبب حاجتهم السالمة إلى الماء والمطر، منكوا ناصية فن مراقبة السماء، وتقدير فرص المطر. يقول لرازي: كانوا يراقبون بانتهاب أحوال اليوم والبرق، ويتبعون الأماكن التي يهطل فيها المطر. وقد أفلحوا بفصل تجارهم المدينة في أن يصعروا قواعد عامة لظواهر ممثلة، وأن يعرفوا من شكل اليوم ومظهرها إن كانت ماطرة أو غير ماطرة. وقد وضعوا شروطاً لذلك أهمها: [1] معرفة حالة المنطقة التي هي أصل الغيمة، وحالة المنطقة المقابلة لها. [2] معرفة إن كانت الغيمة خفيفة أو ثقيلة. [3] معرفة لون الغيمة. [4] معرفة طبيعة الرياح. [5] معرفة طبيعة البرق. وإذا اجتمعت هذه الشروط جميعها عرفوا إن كانت الغيمة عملة بالمطر العزير أو الخفيف، وعرفوا أي البرق هو الخلب، وأنها يبشر بالمطر. وكلما تعاقمت تجارهم في هذه المواد ازدادت قدرتهم على إطلاق الأحكام الصائبة [218].

لخص الرازي، في المحصلة، القواعد التحريية لعلم الأنواء، التي تعتمد عليها جميع المدارس الكهامية الخاصة بالظواهر الجوية. وكان تدوين هذا التقليد في الحقبة الإسلامية، حليفاً أن يزع عه طابعه الوثني والكهاني في آن معاً ويمكن الاستدلال على ارتباط هذه القواعد بمبادئ الكواكب في جزيرة العرب القديمة، من الإدانة التي تعرض لها علم الأنواء من السنة النبوية، ذلك لأنه يتضمن الإيمان بأن الكواكب هي التي تسبب الحر والبرد والرعود والبرق، وعلى الأخص المطر [219].

يتبع عرس بمسرع هذه الطرائق الفرائسية المتأينة للعامة، ولكن المترابطة على نحو مهجبي وقياسي، أن حقل تحري الكاهن كان يمتد إلى كل الظواهر الكونية الموجودة في الطبيعة، واقعية كانت أم ظاهيرية، ويستخرج منها علامات تتيح له الكشف عن خصوصيات المحجوبة عن أعين الأشخاص المعتقرين إلى الساحة والتجربة، وتخرجه عن حصر ومستقبل الأفراد أو الجماعات.

أما «ظواهر الدينامسكة في الطبيعة، فمسيين الفصل التالي كيف أنها أتاحب خيال الكاهن بنوع الحد الأقصى من إمكاناته. فهذه الظواهر الجماعية، مثل حمانه، والتي هي

في ضرورة دائمة، كانت متلائمة على نحو رائع، مع العقل الخدسي لأجوبة بشرط الكهافية لأنه يكفي أن نظراً أدق التعيرات وأقلها شأنًا على المعطى المحدد، دائماً للمع الشرط حتى يعبر معرى المأل، وحتى يحو العلم ومكانة الكاهن في الوقت ذاته من الخطر.

محقق بالفصل الثالث

مقابلة بين كتاب (بري بلعون) للميس^[220]، و«كتاب تفسير الاحتلاج»، حسب مخطوطة ستراسبورغ رقم (260¹-264¹ fol.42/2)^[221]. ونحن لن نختلط فيها سوى بتعداد أعضاء البدن وأجزائه، ونحمل المعاني الكهانية لاحتلاجات هذه الأعضاء. إن الاعتماد الفرنسي يشير إلى نظام تعاقب المقاطع داخل النص اليوناني الذي سرنا عليه، والذي أسندنا إليه نظام تعاقب النص العربي الذي سبب ذلك كان تعداد مشوشاً.

أعضاء وأقسام الجسم باليونانية

أعضاء وأقسام الجسم بالعربية

1	Κεφαλή	Sommet de la tête (cerâne)	8] الجسممة
2	Κεφαλή	Chevelure ^[222] tête	
3	Κεφαλὴ καὶ ὅλη ^[223]	Toute la tête	10] جميع الرأس
		Partie antérieure de la tête	11] مقدم الرأس
4	Κεφαλή τοῦ ὀπισθοῦ μέρους μεχρι τοῦ νυκίου Ἐπὶ τοῦ δεξιῦ Ἐπὶ τοῦ ἀριστεροῦ	Partie postérieure de la tête jusqu'au sommet fontanelle droite fontanelle gauche	2] مؤخّر الرأس 3] اليافوخ الأيمن 4] اليافوخ الأيسر
		entre les deux fontanelles	5] ما بين اليافوخين
5	Κεφαλὴ τοῦ δεξιῦ μέρους	côte droit de la tête	6] شق الرأس الأيمن
6	Κεφαλὴ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους	côte gauche de la tête	7] شق الرأس الأيسر
7	Ἐπὶ τοῦ μέτωπου	Cercu	9] أم الرأس
8	Μέτωπον	Front	11] جبهة بأمرها
9	Μετωπὸν τοῦ δεξιῦ μέρους	côte droit du front	
10	Μετωπὸν τοῦ ἀριστεροῦ	côte gauche du front	

1	μέσος		
12	Μετώπια το μέσον	milieu de front	
3	Κράταρος δεξιού	tempe droite	[12] الصدغ اليمنى
4	Κράταρος αριστερού	tempe gauche	[13] الصدغ اليسرى
15	Ὠφρύς δεξιά		[14] الحاجب الأيمن
15	Ὠφρύς ἀριστερά	sourcil gauche	[16] الحاجب الأيسر
		les deux sourcils	[17] الحاجبان
16	Ὠφρυον τὸ μέσον	entre les deux sourcils	[14] بين الحاجبين
17	Ὠφθαλμός δεξιός	œil droit	[26] العين اليمنى كلها
18	Ὠφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον	œil supérieure de l'œil droit	[22] جفن اليمنى من فوق
9	Ὠφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ κάτω βλέφαρον	œil inférieure de l'œil droit	[25] جفن اليمنى الأيمن
20	Ὠφθαλμοῦ δεξιοῦ κωνίος	coin de l'œil droite	[18] أمانى العين اليمنى
21	Ὠφθαλμός ἀριστερός	œil gauche	[27] العين اليسرى كلها
22	Ὠφθαλμοῦ ἀριστεροῦ τὸ ἄνω βλέφαρον	œil supérieure de l'œil gauche	[23] جفن لىمن اليسرى من فوق
23	Ὠφθαλμοῦ ἀριστεροῦ τὸ δεξιὸς κωνίος (ἔστιν ὁ πρὸς τὴν ρινά)	coin droit de l'œil gauche	[19] أمانى العين اليسرى
24	ὁ δὲ ἀριστερός	(côté, celui du côté du 	
		l'œil gauche (de l'œil gauche)	
25	Ὠφθαλμοῦ ἀριστεροῦ τὸ κάτω βλέφαρον	œil inférieure de l'œil gauche	[24] جفن العين الأيسر الأسفل
26	Ὠφθαλμοῦ ἀριστεροῦ τὸ κωνίος ἢ ὁ βόλος [20]	coin de l'œil gauche	
		arrière de l'œil droite	[20] مؤخرة العين اليمنى
27	Ὠφθαλμοῦ ἀριστεροῦ ἢ οὖρα	arrière de l'œil gauche	[21] مؤخرة العين اليسرى
28	Ῥινὸς δεξιὸν μέρος	côté droite du nez	[29] لقبة الأنف اليمنى
29	Ῥινὸς ἀριστερόν μέρος	côté gauche du nez	[30] لقبة الأنف اليسرى
30	Τὸ μέσον τῆς ρινῆς	milieu du nez	[31] قسبة أربية الأنف
31	Ῥίς λι	tout le nez	
32	Τὸ ὑπερὸν τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τῆς ρινῆς	l'extrême pointe du côté gauche du nez	[28] لألف كلها
33	Μυκτήρ δεξιός	narine droite	
34	Μυκτήρ ἀριστερός	narine gauche	
35	Τὸ μέσον τοῦ μυκτήρος	milieu de la narine	
36	Μήλον δεξιόν	promontoire droite	
37	Μήλον ἀριστερόν		[34] لوجة اليمنى
38	Χείλος τὸ ἄνωθεν	lèvre supérieure	[35] اللوحة اليسرى
39	Χείλος τὸ κάτω	lèvre inférieure	[44] الشفة العليا
	[γωνία δεξιά]	angle droit	[45] الشفة السفلى
			[46] الروايا من الجانب الأيمن

[κυνία ἀριστερά]	Angle gauche	47 [الروايا من الجانب الأيسر]
40 Σιαγών δεξιὰ	mâchoire droit	36 [جانب الفك السفلي من]
41 Σιαγών ἀριστερά	mâchoire gauche	37 [جانب النخاعة الأيسر]
42 Γνάθος δεξιά	sous droite	32 [خلف الأذن]
43 Γνάθος ἀριστερά	sous gauche	33 [خلف الأذن]
44 Ὢτιον δεξιόν	oreille droite	40 [لأذن اليمنى]
45 Ὢτιον ἀριστερόν	oreille gauche	41 [لأذن اليسرى]
46 Ὢτιον δεξιὸν τὸ ἐσωθεν	intérieure de l'oreille droite	
47 Ὢτιον λαϊκὸν τὸ ἐσωθεν	intérieure de l'oreille gauche	
48 Γένειον τὸ δεξιόν	menton droit	38 [المادة اليمنى]
49 Γένειον τὸ ἀριστερόν	menton gauche	39 [المادة اليسرى]
50 Ἰσθμίου ὅλον	toute le menton	48 [الذائق بأسرها]
51 Οὐρανίσκος	palais	
52 τὸ δεξιὸν ἐκ τοῦ οὐρανίσκου ⁽²⁷⁾	côté gauche	
53 Βρόγχος		49 [الحلقوم كله]
54 Ὀδόντες		42 [الفم كله (٢٧)]
55 Στόμα	bouche	
56 καράα (comp. n 112)	ouverture supérieure droite l'osmax (٢٧)	43 [السان كلها (٢٧)]
57 Τραχήλου τὸ δεξιὸν μέρος	côté droit du cou	50 [جانب العنق الأيمن]
58 Τραχήλου [τοῦ] ἀριστεροῦ μέρος	côté gauche du cou	51 [جانب العنق الأيسر]
59 Φάρυγγος τὸ δεξιὸν μέρος	Le cou tout entier	
60 Φάρυγγος τὸ λαϊκὸν μέρος	côté droit du gosier	52 [العنق كله]
61 Λαγένης δεξιὸν μέρος	côté gauche du gosier	
62 Τὸ δεξιὸν ἐκ τοῦ λαιμοῦ		
63 «Κατακλεις δεξιὰς» ^(22٧)	côté droit de la nuque	
64 Ἡ δὲ ἐκ τοῦ λαιμοῦ	côté gauche	
	l'organe droite	
	l'organe gauche	
65 ὤμιος δεξιός	épaule droite	53 [المكعب الأيمن]
66 ὤμιος λαίος	épaule gauche	54 [المكعب الأيسر]
67 ὤμιος τὸ μέσον ⁽²²⁸⁾	milieu de l'épaule	
	omoplate droite	79 [لكف الأيمن]
68 Πρωπλάτη ἐκ τοῦ λαιμοῦ	omoplate gauche	
69 τὸ δεξιὸν ἐκ τοῦ λαιμοῦ	côté droit de l'omoplate	80 [لكف الأيسر]
70 τὸ μέσον ἐκ τοῦ λαιμοῦ	entre les omoplates	
71 Ἀκρομίων δεξιόν	acromion droit	
72 Βραχίον δεξιόν	bras droit	57 [المعطف الأيمن]
73 Βραχίον ἀριστερόν	bras gauche	58 [المعطف الأيسر]
74 Μῆκος δεξιόν	biceps droit	59 [ظاهر العضد الأيمن]
75 Ὁ δὲ ἐκ τοῦ λαιμοῦ	biceps gauche	60 [ظاهر العضد الأيسر]

76	Αγραιον δεξιός	coudé droit	
77	Ὁ δεῦλον αἰωνίμος	coudé gauche	[61] المرفق الأيسر
78	Πήγχις δεξιός	avant-bras droit	[63] السراع الأيمن
79	Ὁ δεῦλον αἰωνίμος	avant-bras gauche	[64] السراع الأيسر
80	Χεῖρ δεξιά	main droite	[77] اليد اليمنى كلها
81	Ἡ δεῦλον αἰωνίμος ^[77]	main gauche	
82	Καρπός δεξιός	pouget droit	[78] اليد اليسرى كلها
83	Ὁ δεῦλον αἰωνίμος	pouget gauche	
84	Ἄνι χεῖρ δεξιός	pouce droit	[67] إصبع اليد اليمنى
85	Ὁ δεῦλον αἰωνίμος	pouce gauche	
86	Ὁ ἄκρην τῆς χειρὸς	flanc de la main droite	[68] إصبع اليد اليسرى
87	Ὁ τῆς αἰωνίμους χειρὸς	flanc de la main gauche	
88	Χειρὸς δεξιός τὸ μέσον	pourte de la main droit	[65] الراحة اليمنى
89	τῆς δεῦλον αἰωνίμου	pourte de la main	
90	τὸ ἄκρην τῆς δεξιός	gauche	[66] راحة اليسرى
	χειρὸς (1)	dos de la main droite	
91	Δάκτυλος μικρός τῆς	annulaire de la main	[75] خنصر اليد اليمنى
	δεξιός χειρὸς	droite	
92	Ὁ μετὰ τοῦ μικρὸν τῆς	annulaire	
	δεξιός χειρὸς		[73] بنصر اليد اليمنى
	καλὸν, ἑνὸς αἰωνίμους		
93	Δάκτυλος ὁ ἑρτεῦς τῆς		
	δεξιός χειρὸς ἦτοι ὁ ἴδιος		[71] وسط اليد اليمنى
94	Δάκτυλος τέταρτος	index	
95	Δάκτυλος ὁ μέσος ὁ καὶ		[69] سبابة اليد اليمنى
	ἀντὶχρὸν αὐτοκράτωρ (cf. n		
	84)		
96	Ὀνυχες τῆς δεξιός χειρὸς	ongles de la main droite	
97	Ὀνυχες τοῦ μικροῦ	ongles de l'annulaire	
	δάκτυλου τῆς δεξιός		
	χειρὸς		
98	Ὁ τοῦ ἀκρτέρου	ongles de l'annulaire	
99	Ὁ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ	ongles de majeur et de	
	τετάρτου	l'index	
100	Ὁ τοῦ μεγάλου	ongles du pouce	
101	Δάκτυλος μικρός	annulaire de la main	[76] خنصر اليد اليسرى
	πιομνίμου χειρὸς	gauche	
102	Ὁ δευτέρου	annulaire de la main	[74] بنصر اليد اليسرى
	ἐγκληντῆρος	gauche (dit l'accusateur)	
103	Ὁ μέσος	majeur de la main	[72] وسط اليد الأيسر
		gauche	
104	Ὁ μέσος τῆς αἰωνίμους	pouce de la main gauche	
	Ὀνυχες αἰωνίμους χειρὸς	ongles de la main	[72] سبابة اليد اليسرى
		gauche	
106	Μαστή δεξιά	aisselle droite	[55] لإبط الأيمن
107	Καὶ ἡ αἰωνίμους	aisselle gauche	[56] الإبط الأيسر
108	Μαστός δεξιός		[81] الثدي الأيمن
109	Μαστός αἰωνίμους	sein gauche	
110	Μαστός τὸ μέσον	milieu du sein	[82] الثدي الأيسر
111	Στήθος	poitrine	[83] الصدر كله
112	Καρδιά	Cœur	[84] القوادة كله
	(comp. n 56)		

113	Ευστήρ	ventre	[92] السرة كلها
114	Κοιλία	bas-ventre	[93] ما بين السرة والخصر
115	Κοιλία δεξιόν μέρος	côté droit du bas-ventre	
116	Λαγυνή δεξιός	flanc droit	[85] الجنب الأيمن
117	Λαγυνή εὐωνόμος	flanc gauche	[86] الجنب الأيسر
118	Πλευρά δεξιή	hanche droite	[87] الخاصرة اليمنى
119	Πλευρά εὐωνόμος	hanche gauche	[88] الخاصرة اليسرى
120	Διαίτη	rate	
121	ΐσπαρ	foie	
122	Ίσχυα, το δεξιόν μέρος	côté droit de l'échine	[89] اثن الأيمن
123	Ίσχυον το εὐωνόμος μέρος	côté gauche de l'échine	[90] اثن الأيسر
124	Ῥάχαις τὸ δεξιόν	lombes du côté droit	
125	Νωτός δεξιός (cf.n 122)	côté droit de l'épine dorsale	
126	Ὁ ἄ εὐωνόμος (cf.n 123)	côté gauche	
		le dos	[91] الظهر
127	Βόλανος	penis	[94] الذكر
128	Αχρόμιος	(see also 17)	
129	Ὀρχίς δεξιός	testicule droit	[95] البهضة اليمنى
130	Ὀρχίς εὐωνόμος	testicule gauche	[96] البهضة اليسرى
131	Ἰσχίη δεξιή	fosse droite	[97] الإلية اليمنى
132	Ἰσχίη εὐωνόμος	fosse gauche	[98] إلية اليسرى
133	Διαπύλιος	anus	
134	Κοτύλη δεξιή	col du fémur droit	[99] لورك الأيمن
135	Κοτύλη εὐωνόμος	col du fémur gauche	[100] اللورك الأيسر
136	Γλουτέος δεξιός	cf.n 131	
137	Καί ὁ εὐωνόμος		
138	Βουβών δεξιός	cf.n 132	
139	Βουβών εὐωνόμος		
		arce gauche	
140	Μηρός δεξιός	cuisse droite	[101] المععد الأيمن
141	Μηρός εὐωνόμος	cuisse gauche	[102] المععد الأيسر
142	Ὡπισθομήριον δεξιόν	face postérieure de la cuisse droite	
143	Ὡπισθομήριον εὐωνόμον	face postérieure de la cuisse gauche	
144	Γόνυ δεξιόν	genou droit	[103] الركبة اليمنى
145	Γόνυ εὐωνόμον	genou gauche	[104] الركبة اليسرى
146	Ἄγκυλη δεξιή	jarret droit	
147	Ἢ δὲ εὐωνόμος	jarret gauche	
148	Ἡνέμη δεξιή	partie supérieure de la jambe droite	[105] اساق الأيمن
149	Ἢ δὲ εὐωνόμος	partie supérieure de la jambe gauche	[106] اساق الأيسر
150	Ἀντακνήμιον δεξιόν	partie inférieure de la jambe droit	
151	Τὸ αὐ εὐωνόμος	partie inférieure de la jambe gauche	
152	Ἰστρονήμιον δεξιόν	mollet droit	

153	Τὸ δε σῆνυμον	mollet gauche	
154	Κερίς δεξιᾶ		
155	Ἡ δε σῆνυμον	tibia gauche	
156	Σφυριον δεξιου	cheville du pied droit	[107] الكعب الأيمن
157	Τὸ δε σῆνυμον	cheville du pied gauche	
158	Ἀστράγαλος δεξιῶ ποδός	astragale du pied droit	[108] الكعب الأيسر
159	Και δ τοῦ σῆνυμον	astragale du pied gauche	
160	Πτέρνα δεξιᾶ	talon droit (= agilis)	
161	Και ἡ τοῦ σῆνυμον	talon gauche	
162	Τὸ κοίλον τῶν δυο ποδῶν	partie concave (talons)	
163	Τὰ δε τοῦ σῆνυμον	des deux pieds	
164	τὴ κοίλον τοῦ δεξιῶ ποδός	celle du pied gauche	
165	Ἄρσος δεξιῶς	celle du pied droit	
166	Ὁ δε σῆνυμον	base du pied droit	
167	Πλάμη δεξιᾶν	base du pied gauche	
168	Τὸ δε σῆνυμον	plante du pied droit	[109] باطن [ال] القدم اليمنى
		plante du pied gauche	[110] باطن قدم اليسرى
		pied droit	[111] القدم اليمنى
		pied gauche	[112] القدم اليسرى
169	Τὸ πλάγιον τοῦ βῆματος τοῦ δεξιῶ τοῦ δεξιῶ	flemme externe du pos du pied droit	
170	Τὸ δε σῆνυμον		
171	Δάκτυλος μικρός τοῦ δεξιῶ ποδός	celui du pied gauche	
172	Ὁ δεύτερος	petit doigt du pied droit	[121] أصغر الرجل
173	Ὁ τρίτος και μέσος	le deuxième	[119] بصر الرجل اليمنى
174	Και δ μετ' ὑπὸν	le troisième ou médian	[117] وسطى الرجل اليمنى
175	Ὁ μέσος	le suivant (= quatrième)	[115] سابعة الرجل اليمنى
176	Ὁνυχὸς δεξιῶ ποδός	pouce (du pied droit)	[113] إمام الرجل اليمنى
177	Ὁ τοῦ μικροῦ δακ-τύλου	ongles du pied droit	
178	Ὁ τοῦ δευτέρου	ongles du petit doigt	
179	Ὁ τοῦ τρίτου	celui du deuxième	
180	Ὁ τοῦ τέταρτου	celui du troisième	
181	Ὁ τοῦ πέμπτου	celui du quatrième	
182	Δάκτυλος μικρός σῆνυμον ποδός	celui du cinquième	
183	Ὁ δεύτερος	petit doigt du pied gauche	[122] أصغر الرجل
184	Ὁ μέσος	le deuxième	[120] بصر الرجل اليسرى
185	Ὁ τέταρτος	celui du milieu	[118] وسطى الرجل اليسرى
186	Ὁ πέμπτος	le quatrième	[116] سابعة الرجل اليسرى
187	Ὁνυχὸς ἀριστεροῦ ποδός	pouce (du pied gauche)	[114] إمام الرجل اليسرى
188	Ὁλον τὸ σῶμα	ongles du pied gauche	
		le corps tout entier	

شفرات النص اليوناني مقارنة بالنص العربي

(2) (حثة شعر الرأس) 9-1 الجهة اليمنى، والجهة اليسرى، ووسط الجهة (26) رواية العبر ليسرى 32-35 (أقصى نقطة في الطرف الأيسر للأذن، المنخران الأيمن والأيسر، فاحصل المنخرين) (64-47) داخل الأذن اليمنى، داخل الأذن اليسرى (5) الحنك (52) الجهة اليمنى للحنك (56) الفتحة اليسرى للمعدة (59-64) الجهة اليمنى للحجر، جانب الأيسر للحجرة، الجانب الأيمن والجانب الأيسر للفدان، والجانب الأيمن والجانب الأيسر لترس الظهر (59-70) الجانب الأيمن والجانب الأيسر للكف، ما بين الكتفين (71) الطرف الأيمن لأسفل الكف (82-83) المعصمان (86-87) جانب اليد ليمى و ليسرى (90) ظاهر اليد (95) = (84) (96-100) أطراف اليد اليمنى (104) = 85 (105) أصابع اليد اليسرى (110) ما بين الثديين (115) الجهة اليمنى من أسفل البطن (120) لطحال (121) المكبد (124) الحفر الأيمن (125-126) = (123-122) (128) رأس القصب (333) السروح (136-137) = (131) = (132) (142-143) الجانب الخلفى لمعدتين (146-147) المرقوبان (150-151) أسفل الساقين (152-153) ربتا الساق (154-155) الطنوبان (158-159) الكمان (160-161) عقب القدم (162-164) الجزء المقعر من القدمين (163-166) رؤسا القدمين (169-170) الجانب الخارجى من القدمين (176-181) أطراف القدم اليمنى (187) أطراف القدم اليسرى (188) الجسم بكملة.

شفرات النص اليوناني مقارنة بالنص العربي

التعددت العربية (3-5) الياقوخان وما بينهما (17) الحاجبان ممأ (20) مؤخر العين اسمى (46-47) رواها الشموى (52) المق كله (72) سبابة اليد اليسرى (79) الكتف الأيمن (91) الظهر (111-112) القدمان اليمنى واليسرى.

لدى مقارنة المجموعتين من الشفرات، نخلص بالتأكيد إلى أن النصين متشابهان أم تسعة والسبعون^[233] بهذا إضافيًا في النص اليوناني، هليست بوجه عام سوى تطويرات مشوشة أو تكرارات بمسميات أخرى، وهي تسمح باستنتاج أن التفصح الذي وصل إلينا هو ثمره جميع، وكان حريًا بالمرجم العربي أن يعتمد على مخطوطة أكثر اعتدالاً بكثير، أما الثلاث عشرة إضافة التي قدمها النص العربي، فيمكن عدها بساطة، في معصمها. نتيجته لشفرات الطارئة، أو دمجًا لابين في آن واحد.

مسي مصموم هذه القالات لا يمكن استخلاص أية نتيجة مقبولة، فالنتائج عامه وعامسه^[234]، وفي بعض الأحيان تكون القالات هي نفسها^[235]، وفي حالات أخرى تكون متناقضة^[236]، ولكنها بوجه عام صيغت بمعدلات متشابهة كلياً. لقد تحدث اليهودية والعربية، في الواقع عن الربح والخسارة، وعن الصلابة والعداوة، وعن النجاح والفشل، وعن الفرح والحزن، وعن الغنى والفقر، وعن الشرف والخيبة، وعن الرفعة والوصاية، وعن السفر الميمون والسفر المشؤوم، وعن عودة عائب وولادة أولاده، وعن الصحة جيدة والمعتلة، وعن المرض والشفاء، وعن الأحبار الحسنة والسيئة. إلخ، وتشابه هذه المفردات يبدو صارخاً، ولوحة المطابقة ستفسر ذلك تماماً، غير أنها ستكون، بالنسبة إلينا، من دون جدوى ومضجرة.

4/2 | الغلات

1/4/2 | أنواع وتقسيمات

ظهرت الغلات إلى الوجود كثمار للحركة والاتجاه في نظم الطبيعة جميعها، ولقدمت الممالك الثلاث: الحيوانية والنباتية والمادية، في الحقيقة، مدونة حافلة بإشارات فأية فافت كل المدونات في التنوع والاتساع. واعترف عيال البشر وروح الملاحظة بدهم مريداً من الاعتراف من هذه الدخيرة التي لا تنضب، من دون أن يكون ممكناً الزعم أنهم اكتشفوا كل الإمكانيات التي تزخر بها. ومن هنا جاء التنوع اللا محدود في الطرائق الكهاسية، ولعبة هذه الطريقة أو تلك، تبعاً لسمات كل منطقة من المناطق وحيواناتها ونباتاتها وطباع سكانها.

ولكي نتصح رؤيتنا داخل هذا الركام المائل من الغلات المنوية في سائر إنتاج الأدب العربي، سعمد إلى التقسيمين الكبيرين التاليين المصنوعين تبعاً للإمارات المرتبة.

- [1] الغلات الحيوانية، أو العيفة (الطيرة، الزجر)
- [2] الغلات الإنسانية، أو الفأل (الجفر، فال الحروف والأسماء، الفال المستخرج من أحوال الناس والفأل التجمي).

ولسأبدأ بتحديد معنى ومدى كلمة (فال/ omen) مثلما هي مفهومة في هذا الفصل بـ: الكلمة اللاتينية (omen) (فال، براءة، عيافة، تكهن) وللعادلة لأعاط بونايه تعي: عيافة، رجر، فال تطابق مع الأعاط العربية الأربعة: عيافة، طيرة، رجر، فال

2/4/2 | العيافة أو التكهن عن طريق الطير

تعني كلمة العيافة، من جدر (ع وف)، والذي يشير في الأسس إلى الحركات الدائرية للباشرة لطائر يحوم ويحرف^[1]، تعني بالمعنى الدقيق للكلمة (التكهن عن طريق

الطير) وعلى نحو أوضح، هي في استخراج الفأل من أسماء الطيور وصحافها وطيرانها ومبفطها^[2] أم المقصود باسم الطير لدى اليونان والرومان، فهو الصف الذي ينسب إليه طير الملاحظ، هل هو من صف الطيور التي تخلق في الجو أم من صف الطيور التي تلامس للأرض^[3]، والتي تشكل كعبه طوائفا المادة الرئيسة في استخراج الفأل، هل هو من صنف الطيور المصونة أم الصائمة^[4]، حيث إن صحافها تنقل الرسالة الإلهية؟ وبصدد طيور الأولى (المجمومة) فكان يلاحظ على الأحص طريقة طيرانها وارتفاع هذا الطيور^[5] وسرعنتها^[6] ورصف أصواتها، وأما الثانية (اللامرأة للأرض) فكان يلاحظ مختلف نعمات أصواتها والارتفاع الذي كانت تصل إليه^[7]. وبصدد جميع الطيور، فكان يلاحظ طريقة جنومها.

1/2/4/2 | نظرة إجمالية سريعة على العيافة اليونانية - الرومانية

فه مفهوم آخر لا يقل أهمية بمارس دوراً في تقويم الأمارات الملاحظة، ألا وهو تجاه الطير. فقد كان الكاهن اليوناني، المراقب لمرور الطير يتجه نحو الشمال^[8]، فيكون لشرق على يمينه والغرب على يساره، ومن هنا جاءت المعادلة: الشرق = اليمين، الغرب = اليسار. وعلى هذا النحو فإن الطيور القادم من الشرق كان يميناً، في حين أن الطيور القادم من الغرب كان مشؤوماً^[9]. أما العراف الروماني، حتى زمن أوغسطس عسى الأقل، فكان يتجه على العكس إلى جهة الجنوب من دون أن يتغير مع ذلك مغزى الفأل المستخرج، ما دام أنه كان يسمى الأمارات المواتية (علامات اليمين) والأمارات غير مواتية (علامات اليسار).

رتبط الطابع السعودي أو المحوسي للطيور بطابع الآلهة التي يختص بها كل صير. وهكذا فإن طائر المغرق الذي يشر بالشوم كان خاصاً بالآلهة فيسا، وطائر العنق الذي يشر باليس كان خاصاً بالآلهة مارس، والعقاب خاص بالآلهة سامكوس، ولراغ بالآلهة جيسون. وكانت بعض الطيور مختصة ببعض الأشخاص أو بعض الظروف. فالحمام والصعر خاصان بالملوك، والإوز بالحارة، والبزاة بالزيجات وتربيته الماشية كان مجرد ظهور هذه الطيور يسمى بحسن الطالع أو بسوءه. وعليه فقد كان هناك صيور طالعها مشؤوم^[10]، كالنوم والطائر المحرق، والطائر الذي يعيش في الأماكن المهجورة، وطائر اللبر أو عبيد الصفورين، وطيور أخرى طابعها ميمون، في الأسس، حيث لم يكن من المهم سؤال الكاهن عنها.

كانت عالية الفألالات المستخرجة من الحيوانات الرباعية الأقدام الألفة فالات مستورمة، لذا لم يكن أحد يستشيرها، ومن بينها فأل الثور والحصان والحمار والحبر

والكتب، التي كان ينظر إليها جميعها بوصفها حيوانات ذات وحي أم العالاب التي وصلنا عن الحيوانات البرية كالفأرة وابن عرس والذئب^[111] فكانت قليلة.

هذا المخطط الإجمالي اليوناني-الروماني لكهانة الطيور والحيوانات لمنظم للعبارة والمصاع لقوايس دقيقة للعبارة، يلقي الضوء على كهانة الطيور العربية التي تتدى بها عبر كثرة من الفوائس التي تؤكد وجودها، بالغة التشوش بحيث يصعب تثبيت قوايسها واكتشاف مبادئها.

3/4/2 قواعد العبارة العربية

مع ذلك، فإن وجود تلك القوانين والمبادئ لا مراء فيه، والتعريف الذي سبقه أنفاً للعبارة يزودنا بمصاير جوهرية عنها. والواقع أن العائف العربي^[112] كان يلجأ إلى المعايير ذاتها التي كان يلجأ إليها زميله الكاهن اليوناني والروماني، من دون أن يتقيد مع ذلك بانتفاصير العملية التي كان مستوى التحضر لدى اليونان والرومان، ونصورهم عن المكان المقدس يرضاهما على ض العبارة اليوناني-الروماني. أما النقاط الأساس التي يركز عليها عثم العائف العربي فهي طبيعة الطيور وطيراتها، وصيحاتها، والأماكن التي تخط بها.

كان العديد من الطيور معروفة على الأرجح، بوصفها طيوراً مشؤومة^[113]، مثل طير العراف^[114]، والأعبل^[115]، والغراب^[116]، والورقاء^[117]، والرجع^[118]، والصرد^[119]، غير أننا نجعل مسا إذا كان هذا الطابع قد أضفى عليها بسبب تخصصها بألمة مشؤومة. وبحسب الصوص الآشور-بابلية^[120]، ونقوش معابد جنوبي جزيرة العرب^[121]، فقد كانت هذه العكرة معروفة لدى الساميين، غير أنه لا يمكن توقع الحصول على معلومات عديدة في هذا الصدد، من وثائق تمثل هذا التضر، ويمثل هذا التحوير، كذلك التي في حورن.

وفيما يخص طيران الطيور، فقد أفادت المراجع على نحو أكثر تفصيلاً عن وجود ممارستين شائعتين هما: الطيرة والرجح.

تكون الطيرة، أو ببساطة، الطير، من ملاحظة الطيران العموي للطير، واستخراج لعالات الطارئة منه، وهي تحدث عن طريق الصدفة. غير أن الطيرة لم تنصر على طيران الطيور وصيحاتها، بل كانت تطبق على تظاهرات الكائنات الحية أو الحامدة جميعها. وقد كانت في الأصل مشتملة على كافة الفالاب الميمونة والمشؤومة، ولكن الإسلام الأول الذي كان حريصاً على التطهر من عقابيل الوثنية والمحافظة على كل ما كان قاراً، في مطرعه، بعد تعليقه وتحويله، أبطل الطيرة ونهى عنها بوصفها تكهنًا بواسطة الطير،

وصرفه كهانة لإدراك العيب، وسمى العالات للميمونه بالمأل. وبإفراخ مفهوم الطيرة، على هذا النحو، من معناه البدائي، صار يعني في وثائقنا عمله الإنسان الذي يتعر بالعلق ويُقلع عس تصرف كان يسويه، ما إن يلاحظ إمارة على قال سبي^[22]. ولأمنه التي سوردها، فيما بعد، تُظهر النوع الشديد للإمارات القائلية التي تذهب من طير صير أو من صونه لتصل إلى العالات الأسلم والأسهل المستخرجة من أقوال الإنسان وأفعاله.

4/4/2 | الطابع الوثني للطيرة

ظهرت الطيرة في القرآن والحديث النبوي كأثر من آثار الوثنية الجاهلية، بلثلث المعنى الذي جرى تصوّره لها، أي: بوصفها سلوكاً إيمانياً يقوى الطبيعة العمياء. وبالأله التي تثبتها. وفي الحوار الذي جرى بين "رسل" الله الثلاثة وأصحاب القرية (17/36-18) فإن أصحاب القرية قالوا للرسل: «إنا نظيرنا بكم، لئن لم تنتهوا لرجسكم وبمسكم منا عذاب أليم» فأجاب الرسل «طائركم معكم أن دكرتم بل أنتم قوم مسرفون»^[23]. أما التقسيم الإسلامي فيعزو إلى النبي التمييز بين الطيرة والمأل باسمًا إليه القول «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني المأل الصالح». وحين سنل النبي: ما المأل، أجاب: إنه الكلمة الحسة التي ينتظر أحدكم سماعها. وبسب إليه أيضًا القول: المأل يعجبني وأنا أحب المأل الحسن^[24]. وهكذا فإن الطيرة هي المأل السيئ. وفي مكان آخر وضع النبي الطيرة إلى جانب الظن والحسد، وهي العيوب الثلاثة التي لا يتخلص منها أي إنسان، ويصح الذين ابتؤا بهذه العيوب بأن لا يتشاءموا مطلقًا بسبب قال سبي، وأن لا يصدررو حكمًا مبنيًا على الظن والشبهة، وأن لا يسيرا لأحد الأذى بالحسد^[25].

إن الطابع الوثني للطيرة، والذي هو في أصل إدانتها، مؤكد في حديث سبي آخر يقول النبي فيه: «طيرة هي الشرك»^[26]. وفي صيغة توحيد ترمي إلى رد الأذى الناتج من اعتقاد بمصاء وقدر آخر غير قضاء الله وقدره، يقول المؤمن: بلي، لا طير إلا طيرت، ولا حير^[27] إلا حيرت، لا إله إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بك^[28].

وعنه حديث عريب مسوب إلى النبي يقول: إعا الطيرة في المرأة والدار والذئبة^[29]، وسدلت لم يعد الأمر هنا أمر طيرة، بل عاره عن قالات متزلية يستخلصها الرجل من حركات وأقوال امرأته، ومن سكّان ومواعين بيته، ومن حيوانات موجوده في خدمه وتلكم هي بوجه الإجمال الطيرة بمعناها الأوسع.

إن هذا التقسيم الكلبي للمعنى الأولي للفظ طيرة هو أكثر إثارة للدهشة أيضًا في لفظ الرجل وهذه الممارسة الكهانية الطيرية تتكون من حت الطيور على الطمران، وإطلاق

الأصوات، من أجل أن يُستخرج من طيراتها وأصواتها، حسب الطلب، قلابات تشير إلى الإقدام على تنفيذ هذا الفعل أو ذلك أو العكس.

5/4/2] الزجر

الزجر في الأصل طريقة من طرائق العقاب، وأصله أن يرمي الزاجر البعير بحصاة، ويصيح، فإن ولاه في طوانه ميامه تفاعل به، أو ميامره تطير^[30]. ولشعر ليبد بيت يؤكد قدم الزجر ويشير إلى أن النساء كن يمارسنه^[31]:

لمبرك لا تدري الضوارب بالخصي

ولا راجرات الطير ما الله صانع

وهناك حديث يروي رونه امرأة تدعى أم كرز^[32] يؤكد بيت ليبد، بقول الحديث: أتركوا لطيور بني وكنانها (وفي رواية أخرى في أعشاشها)، وحين سئل الشافعي عن معنى هذا الحديث قال: كان العرب يتقون من الزجر، فإذا أراد أحدهم السر بخرج من منزله، ومسر بالقرب من طير حاتم وطيره، فإن ولاه الطائر يميح طريفه، وإن ولاه يساره رجع إلى بيته^[33].

6/4/2] فقدان المعنى الأولي للزجر

غير أن الزجر، ومنذ وقت مبكر، عدا في اللغة العربية مائلاً للطيرة في معناها الخاص بالقبالات المستخرجة من الطوائف العفوي للطيور. ثم صار يعي القلابات المستخرجة من السهام، وأخيراً صار يطبق على كل أصناف الغال المستخرجة من الكائنات الحية أو الخاملة. وفي قائمة الأمثلة التي مقدمها فيما بعد، لن يموتنا عرض اصطلاحات المستعملة، وكذلك مختلف المعاني التي اكتسبتها حيناً كانت تعتمد شيئاً وثيقاً عن مابها الأصلية.

وصف ابن خلدون الزجر بأنه عقاب لا أكثر. يقول: وأما الزجر، فهو يحدث من بعض الناس من التكلم بالعيب عند سوح طائر أو حيوان من مرئي أو مسموع، وتكون قوته أحياناً قوية. مثلما تعمل هذه القوة المخيلة في النوم، وعند ركوب الخوأس، إذ توسع بين الخموس المرئي في يقظته ويجمعه مع ما عقلته. [34]

يعود هذا التطور على الأرجح إلى انتقال الزجر من الوسط الرعوي الذي تطور فيه^[35] إلى الوسط الحضري، حيث غدت مصادفه الطيور والسباع أقل فأقل حدوثاً وحيث

كان رمي خصي لتطير الطيور شبه معلوم في مثل هذه الظروف، كان لا يزال محتملاً استعراض العالات من الطيران العفوي للطيور^[336]. وهكذا، فقد بُني فرعاً العيافة، الطيرة والزجر، على تفسير اتجاه طيران الصور الملاحظة وعلى تفسير صحيحاتها وحسب.

7/4/2 | اتجاه الطيور

يمارس الانعاش دوراً أساسياً في العالات العربية. ففي زجر الحيوانات المشتمل على حالات الطيور والبهائم، يكشف المصطلح المستخدم لدى العرب للدلالة على مختلف الاتجاهات عن دقة عظيمة. فهناك في البداية، السانح والسيح، وهو ما مر من ميامنك إلى مياسرك، ونقيضه البارح^[337] والعال الأول هو فال ميمون، أما الثاني فهو فال مشووم. غير أن مؤلفي المعاجم لم يتفقوا على تعريف هذين اللفظين، إذ يرى بعضهم عكس هذا المعنى^[338]. ويتضح هذا التباين عبر الممارسة المردوجة التي تعبر عنها هذه الألفاظ. ففي الممارسة الأولى، أي: في العيافة، فإن اليمون هو الميمون، واليسار هو المشووم، وفي الممارسة الثانية، أي: في الصيد، فإن من الأسهل على الصياد أن يرمي طيراً قادمًا من اليسار إلى اليمين (سانح) من أن يرميه إذا كان قادمًا من اليمين إلى اليسار (يسارح). ولكن ومع تبدل اختصاص كل من هذين اللفظين، فإن معانيهما العالي يظل واحداً، لأن الصياد يتطير بطير بارح لعدم قدرته على رميه، حتى ينحرف، ويثبث بطير سانح لأنه يتمكن من رميه على نحو أفضل^[339].

ولمة اعتبار آخر يتدخل هنا ليزيد هذا التشويش. فبين الإنسان ويساره هم اللذان يؤخذان حتى الآن كنقاط استدلال. ولكن أبا هيبه ينقل رأياً عن رؤية، يعد اليمون واليسار للظفر وليس للإنسان، «السانح ما ولأك ميامه، والبارح ما ولأك ميسره»^[401]. عسر أن أبي عمرو الشيباني يشرح ذلك على نحو أكثر منطقية: ما يأتي من يمينك إلى يسارك يوسنك بذلك ميسره^[441] فهو للسانح، وما يأتي من يسارك إلى يمينك يوليك بذلك ميامه فهو البارح^[442].

مع أن السانح، بوجه عام، ميمون، وأن البارح مشووم، نسب معيبيهما الأوليين على الأرجح^[443]، فإن التشويش الناتج عن ممارستهما المردوجة في الزجر والصيد، وعن وجهة النظر المردوجة التي ينظر من خلالها إليهما، بالعلاقة مع الإنسان والحيوان، يعكس على معرهما العالي. والواقع أن العديد من الشواهد جعلت من البارح الاتجاه اليمون،

ومن السامع لاجزاء المنوم، على غرار بيتي الرثاء اللذين قالهما إسماعيل بن عمار في رثاء
حالب بن الوليد الذي بُعِي في عيد المطر [444]:

سجعت في يوم الخميس غداة الـ

فطر طير بالسحب لا بالسعود

فمضت أمس لأمس

مُفطِح ما جرين في يوم عيد

وذلك الشطر من بيت لعمر بن قُصَيْد الذي يقول فيه:

وأشام طير الزاجرين سنجها [445]

وهذا البيت للأعشى:

أجارها بعر من الموت بعدما

جرى لها طير السنج بأشام [446]

ويعسر ابن بري هذا الاختلاف في العبارة من خلال اختلاف المناطق التي يمارسها
«فأمر محمد بن يثيمون بالسامع، وقد يستعمل الجدي لغة الحجازي» [447] وهو ما يجعلا
نعتري أن سكان الحجاز كانوا يعدون السارج هو اليمون. ويبدو لنا بالأحرى بأن الأمر
يتعلق بطروف موعلة في القدم، لم يكن اليمين حينها يعني، بالضرورة، «اليمين»، واليسار
يعني «الشوم» [448] فمضى الإشارات تؤكد وجهة النظر هذه على غرار التفسير الذي
جاء على لسان عُبيد الراعي، حاكلاً من حركة قطع من العرلان من اليمين إلى اليسار
(ساحة) فالأسياف [449]. أما ابن فتيحة، فهي مصرّ له من «كتاب الآيين»، واضح، ولكنه
مثير، عسى الأخص، مفرداته المستخدمة، يذكر استعمالاً فارسياً يشير إلى أن اليمين
واليسار يمكن أن يكونا ميمونين على نحو متساو. يقول: إذا فُتِمَ حصان هدية إلى ملك
سُحِبَ به إليه من يساره إلى يمينه، وكذلك الأمر إذا كانت الهدية صائناً أو بفرّاً، أو أعبيد
واخيوانات الضارية وما يشابهها، فكان يُرحل بها من يمينه إلى يساره [450].

هناك مثال آخر يبين أن الساحة كان من الممكن أن تعبر عن فائز سبي على النقص
من معناها البدني: اطلق معاوية بن عمرو ليعزو هشام بن حرملة فلما وصل إلى مكان
دعى الحورة، أو الحورة يعود إلى أبي عبيدة، دومت عليه الطيور، وسبع عرل من يمينه
إلى يساره، فتصير من ذلك وعاد بأصحابه. وفي السنة التالية أعاد الكرة، ولكنه حين
وصل إلى المكان ذاته مسح غرال وعراب من يمينه إلى يساره فظفر من ذلك وعاد ولكن
أصحابه تابعوا طريقهم . . . وفي طريق عودته هوجم مع تسعة عشر فارساً ممن معه
وهلك في المعركة [451].

مع ذلك فإن السانح في الحالة الراحة لو تأقنا، هو الذي يتطابق مع الحجاب الأيمن، ومع العال ليموب، والبلوح يتطابق مع الحجاب الأيسر ومع العال المشووم. وقد جرى تأكيد هذه المعاني إلى حد كبير، حيث يعدو من السافل تقدم الدليل عليها. وسينجلي هذا الدليل مع ذلك، من خلال أمثلة عديدة سوف نقدمها لاحقاً. ولكن نرى لمادة هذا الفصل لليمين؟. يحاول الجاحظ تسوية ذلك من خلال الحركة العريضة التي يقوم بها الجبان حين يحيل إلى العزل من جهة اليسار. ولهذا يستتبع الجاحظ كان لعرب يسمون أن يهاجموا أعداءهم من الجهة اليمنى^[52].

وفي كل حال، فإن السانح (اليمن) هو العال المرعوب عند العرب، وبارح (اليسار) هو العال المرعوب^[53]، تروي عائشة أن رسول الله كان يحب أن يتمسك في كل شيء، في صعوده ونزوله، وامتطائه فائته، وحين يخلع ثيابه. . ياداً باليمين ما تمكّن من ذلك^[54]. وكان أصحابه يقتدون به طواعية على عادتهم، حتى أن حصاناً (مصلح أحذية) مكّثاً عرسه على زمامه أن يتحرك على الحجاب الأيمن رباط نعالهم على غرار علي الرسول^[55]، وعالمياً ما يطلعنا صحيح البخاري على أن اليمين أجل من اليسار^[56]. فالعرب، كما يحدثنا التبريزي، تجعل للشمال كناية عن الشؤم^[57]، فلما سمعوا بالشمال^[58]، أعروهم في الشؤم والمشووم، على ذلك المعنى، وسموها اليد اليسار واليد اليسرى على نبي العسر والنكد.

مع أن بإمكاننا أن نحتف مع شيشرون بشأن معنى اليمين واليسار: الاختلاف في الرأي إلى أبعد حد^[59]، بإمكاننا أيضاً أن نستنتج بأنه ومع المفاهيم المتناقضة التي أعدها السانح والبارح، فقد كشفت مصادرنا، بصدد اليمين واليسار، عن قواعد لا تقل وضوحاً ودقة عن المصادر اليونانية والرومانية^[60] إضافة إلى ذلك، فقد كان لدى العرب على هذا الصعيد مفاهيم كانت معهولة لليونانيين والرومان، مثل الجاه أو الباطح، والثالي أو القعيد أو الكادس.

أما الجاه فهو (الطائر أو الوحش الذي يلتصق بوجهه أو جبهته^[61] ويتشدهم به)^[62] ومشه الباطح، وهو ما يأتيك من أمامك من الطير والوحش، ويطلق أيضاً على الإنسان مشووم، وهو يدل أيضاً على حصاد، في جبهته دائرة يضاء، تمتد حتى أحد أذنيه، ويتشدهم به أيضاً^[63].

وأما الثاني، فهو تقيض الجاه في رأي الجاحظ^[64]، وبشر أيضاً إلى غمر حصاد أو بعر، وهو غير معروف عندما لهذا المعنى، في مصادر أخرى، ويمثله القعيد تقيض الباطح، وهو معروف كثيراً، ويدل على طهر أو على حيوان من رباعات القوائم يأتيك من

الخلف، وهو مشووم أيضاً^[65]. كذلك فإن الكادس هو الظلي الذي يُنسك من الخلف، وهو يصا ما يُظفر به من العال، ويدل أيضاً على عطاس الحيوان^[66]

يكشف هذه التسميات بتناقضها عن جهلنا تفاصيل تلك الصاعقة، وبعلمها كانت ألعاطاً خاصة بالصيد، ويقدر ما كانت تشير إلى حالات مشوومة للصيد، فقد احدث أيضاً، كمألات، معاني مشوومة. بالإضافة إلى صعوبة لقاء الصيد بالوحش مواجهة، فإن هذا اللقاء يوحى أيضاً بالمشاهدة وجهاً لوجه بين حيشتين. ولهذا، فقد كان يُكره سقبان المعقوف من الأسر والدواب والطيور (وعلى الأخص لحظة وضعه) ما لم يكن في كنفه وحبه، لأنه يتخوف في استقباله تصافك الدماء طدا كانوا يأخذون الجهة اليمنى، فيما يذهبون إلى لقاء أحد^[67].

يشير معنى الماطح إلى أن الحيوان كان قريباً جداً من الصيد، كما لو كان يهدده بتفريه، من دون أن يترك لقوسه أو لسلاحه المدى المطلوب، أما التقيد وأشباهه، فنمصرص أن الحيوان يكون قريباً جداً من العياد، من الخلف، حتى ليكأن الصيد مقيد، وهو جاثم على كهل مطبته، حيث إنه لو تشجع واستلذز إليه، فلن يكون في وسعه أن يئاله. وهكذا فإن هذا الوضع، لا يقل خطورة وانعدام فعالية عن وضع المواجهة، ولا سبب إذا كان الحيوان ضارباً. ومن هنا جاءت معادلته مع الفأل المشووم ومع التطير.

8/4/2 الأصوات

إن ما أوصى العربي أهمية بالغة على اتقاء طيران الطيور أو عبور الحيوانات، فإنه لم يهتم قط أصواتها فغيب العرب، على الأخص حظي باعتناقه الشديد^[68]، غير أن الأمر لم يقتصر على نعب الغراب، فقد كانت أصوات الحيوانات جميعها، من سطوره، مسادة لاستخراج العال. وثمة نصان للمحافظ يعطيان فكرة كافية عن غرارة هذه المادة، يسألون الأول الأصوات والحلقات التي كانت مادة للتفسير لدى العربي، ويورد الثاني لائحته عن الأصوات وما تدل عليه لدى الفرس.

يعرر المحاط: حين يزجر العربي سجع حمام، أو صياح طير، أو عبور هيمه عن يمينه أو يساره، أو حفيف ورق الشجر، أو هبوب الريح، أو أشياء أخرى مساهه، فإن رجحه يكون في هذه الوقائع، ولا يلجأ إلى الاستدلال بعلامات أخرى من علم شجيم، مثل جعل هيسوس^[69].

أما لدى الفرس ^[70] فإن صياح الديك ^[71] مكروه حين يطلق أمام سوي شأن كالملوك والكبراء، رفقة الخطاف تذمر بعراق الجيران والأصحاب، وعسر بانوحدة والغربة واليبس ^[72]

كل من يكره سهيل الخيول ^[73]، وضخوع البقال ^[74]، ويحق الحصر ^[75]، لا يفلح في أمر من أموره.

كل من يكره صوت الخنافس يكون عقيمًا وشوشًا.

كل من يكره شيخ المال يحل به الشقاء، ويكون لاحقًا في كلامه

كل من يكره زفير النار ^[76] لن ينال نصيبًا من ريع الأرض.

كل من يكره نباح الكلاب يبقى بعيدًا عن وطنه، ولا تنفك تلاحقه الغص العظيمة.

كل من يكره فيق الحصر ^[77] يكره الأشرار ويصادق الأخيار، ولعله يكون محبًا بالعجرب.

كل من يكره ضجاج الثعالب فهو كثير الإحسان إلى الناس، ينجدهم وقت الشدائد

كل من يكره صراخ القنفذ يكون قليل الأصحاب، لاسد الفحل.

كل من يكره نغاء الضان ورغاء الجمال واصوات البهائم فهو عنده بنفسه، محسن، كاره للناس.

كل من يحب صوت المغنين والملهين فهو مثابر على اللهو واللاثم، كاره للناس

كل من يحب صفيح الأفاعي يظل هاربًا ومتحفيًا.

كل من يحب حسيس النمل يبقى أسيرًا في قبضة أعدائه

كل من يحب نقيق الضفادع فإن أجله لا يزال بعيدًا ^[78].

إن نسبة هذه المقالات إلى الفرس لا يستبعد وجودها داخل المثلثور العربي، وهناك نص لابس قتيبة يسمح لنا بظن ذلك. فقد روى ابن كنانة عن ابن مبارك بن سعيد أخي سفيان الثوري القصة التالية: بلغني أن أعرايا أضاع قطيعًا من الدود (جمل) فاستطاع للبحث عنها، حتى أمهكه البطش، فمر بأعراي يحلب مائة، فسأله إن كان قد رأى دوده، فقص له لأعراي. إليك بعض الخليل أرو به طعامك، وسأعطيك بعض لعلامات التي تستهدي بها مد مني خرجت للبحث عنها؟، أجاب الرجل: قبل الفجر. فقبل ومدا سمعت حينذاك؟، قال الأول: أصواتًا تذمر بالشؤم ^[79]، سمعت أغنامًا تنعرو، ووفقًا ترعو، وكلاك سمع، وأولًا يززعقون. فأشار الأعراي: تلك أصوات مشوومة سمعت من الحروح في وقت أبكر. ويايع الأول. وعند الفجر مر ذئب أمامي، فقال الثاني: ساء سمسرك غايته، وأكمل الأول: وعند طلوع الشمس صادقت نعامة، فعلى الثاني: طائر جمل لريش والاسم. ثم سأله: هل تركت مريضًا في أسرتك؟، قال: نعم. فعلى الأعراي: عد لي يملك، وسنجد دودك محبوسة هناك ^[80].

إن القائمة التي سترد لاحقاً لهذا الفصل، والتي تصمم الحيوانات التي يُرجر بها، مصممة حسب الأحرف الأبجدية، ستقتعياً أكثر بوجود هذه الأنواع من الرجر عند العرب. نلاحظ أيضاً أن بعض هذه الأصوات الزجرية صمدت حتى يومنا هذا: قصوت، الأختيل منلاً يئى عصفيه سمع في الأسره، وصوت البوم، أو صوت النور المصمعاء (من دون قترعه) يبيى يموت أحد في البيت، ونقيق الغراب خلال الصيف يبيى عصفيه تهدد الأسرة، وإذا بقى في الشتاء فذلك إعلان عن المطر والخصب والرحاء^[81]

هل كان العربي يميز، على غرار الروماني، بين مختلف سمات أصوات الطيور هذه؟ ثمة إشارة واحدة تكفي لافتراض ذلك ألا وهي تسمية نقيق الغراب بالشحيج (حين ينعب بصوت أجش) بدلاً من تسميته بـ(المعيب) لا أكثر. ومع ذلك فمن يعيدون جداً عن التسميات الخاذقة للغراب الروماني الذي كان يلتقطه على سبيل المثال تسعة أصوات لسبومة^[82]، ولكن من المؤكد أن العربي كان يؤول علداً من الأصوات التي تطلق متتابعة^[83].

9/4/2 المساقط والسلوكات

يصرف إلى مراقبة طيران الطيور ونعريدها، مراقبة مسقطها وسلوكها. غير أنه لم يبق لنا، مثلما في الأصوات، سوى بضعة أمثلة يصعب استخراج قواعد محددة منها. فإذا (حط الغراب فوق شجرة باهية) أو (فوق شجرة معضراء) أو (فوق حذر منهدم حديثاً) أو، أخيراً، إذا حط لا أكثر، فكل ذلك يثير معنى الرجر^[84]. والأمر نفسه إذا حطم فوق سدرة، أو فوق سلمة، أو فوق صخرة^[85]. يُروى أن أعرابياً رأى خلال سفره صُراداً يحط فوق رابية، فطيره مطار، وحط فوق شجرة، فطيره مطار، وحط فوق حجر ضخم، وما رفع الأعرابي الحجر من مكانه، وجد كترًا تحت^[86].

وحرر سنوك الطيور، لم يبق لنا أيضاً سوى بضعة أمثلة، وهنا أيضاً لن يكون بوسعنا استخلاص أي قاعدة محددة، فحين ينقض الغراب ريشه أو يسط جناحه أو يقر بمقاره أو يشر الأرض أو يمسح مقاره، فكل هذه السلوكات تخضع للملاحظة والاستدلال^[87]. أما على أي مبدأ يمسد التأويل الذي يستخرج منها، فنحن لا نعلم مطلقاً إن كانت هذه أساليب غير موجودة إطلاقاً، أو أن معنى هذه السلوكات كان ثابتاً للظروف أو بحاله نفس العراف

يتج عن هذا التحليل لطرائق العافة، أي: الطيرة والرجز، والذي تناول معانيها الخاصة، وعناصرها جميعاً، أد اسم العافة ينطبق على القالات الطيرة والخيرانية كافة، وهذا فهو يعادل في اليونانية، الطيرة والعافة^[188].

10/4/2 | الفأل

ينفسى بدياً الركام المائل من أصناف القالات الأخرى، والتي جمعها اسم واحد هو «الفاأل»^[189]، وتعريف الفأل، واستخلاص مبادئه، وحراسة أنواعه هو ما سنعكف عليه لأن.

إن أصل هذا اللفظ واشتقاقه البدائي غير مؤكدين، وقد دخل مبكراً جداً إلى المعجم العربي معادلاً لللفظ اليونانية وحى، فآل، تحارفة. وكان يعني في الأصل: العلامة الميمونة أو المشؤومة الدالة على المستقبل^[190]. غير أن الإسلام الأول الذي هي عن العافة، مادام «رسول الله كان يحب الفأل ولا يفتأ»^[191]، حصّنها باسم الفأل الحسن، محتملاً لفأل السيئ باسم الطيرة، حتى يمكن القول: إن موضوع الفأل هو التقدم إلى الأمام، وموضوع الطيرة هو العدول والمراجع^[192]. غير أن حديثنا سيؤكّد أن الفأل كان قد عرف بفأل اصاح بأنه «الكلمة الحسنة»، أو حتى بوجود فأل سيئ، في حين أن حديثنا آخر جمع من الطيرة شيئاً عاملاً، ومن الفأل شيئاً خاصاً لمفهوم واحد^[193].

ثمّة أمر مؤكد هو أن الفأل في وثائقنا كان نقيضاً للشؤم، كما أنه تخصص كنوع إذ حاسب الصيرة، والنظر في أقوال البشر وأفعالهم. والبوعات النجمية.

11/4/2 | فآل الحروف والأسماء

يشكل معنى الأسماء (أسماء العلم والأسماء النكرة) واشتقاقها، وتساجعها ابتداءً الرئيس في الفآل الإسلامي. وقد رويت قصص عديدة عن تبدلات في الأسماء قام بها أنبياء، بسبب معادها أو أصلها الرثي. فهي أسماء غرواته كآل يستخرج فآلاً من أسماء خاصي والفتائل التي يمر بها^[194]، وقد أعطى لأصحابه الذين كان ينهر من سماع أسمائهم الباسر أسماء معاكسه لها. على هذا النحو أعطى لقليل من الصلّت اسم كثير، وللعاصي من الأسود اسم مطيع، ونعائفة أحت عمر بن الخطاب اسم جميلة^[195]، وسبعصي لمي عبد الدين كانوا يقيمون في المعوى اسم رشداً^[196]، وللناحية التي يقيمون فيها اسم رساد^[197]، وشمسي يسار بن صرد سليمان^[198]، وحمي حزن ابن أبي وهب باسم سهل^[199]، وأصبح اسم زيد الخيل زيد الخير^[200]، وأعطى ليثرب اسم طيبة^[201]، وأخرى، وهي حي من أحياء بني سلمى في المدينة اسم صالحة^[202].

يستخلص من هذه الوقائع، أيًا كانت درجة صحتها، أن النبي بالمثال الذي قدمه، أجاز العال في نظر أصحابه، فتعوه في هذا الطريق، مستجيبين لأهواء تصح لها العمر النفقة للعري حيث نثر على وفرة من المالات المستخرجة من معاني الأسماء منوثة عبر أنوار الأدب كإصفاة. فالاستحسان سالم ويسار اللذان أحدهما النبي حين وصل إلى المدينة، جعلاه يقول: مسكوب هما سالمين، وسعيش هما في يسار^[103]. واستنتج عمر أن حمام بن سراقه كان (ظلمًا) وأن أمه كان (سارقًا)، ورفض لذلك أن يسد إليه وطبعة، وقل لصهيب بن حرقمة من قبيلة حرة النار والقيم في ذات لظي: عد إلى بينك فأهلك قد احترقوا^[104]. وقال لمصروع بن الأجدع: سمعت رسول الله يقول: الأجدع شيطان^[105]. واستخلص عمر نفسه من اسم قريب بن ظاهر العبدي، رسول الجيش الذي كان يقاتل في مأوئد. طهر قريب إن شاء الله^[106]. وكان اسم مالك بن بشر الذي نقل إلى المحجج حمر لانتصار على الأزرقه مأل (ملك وبشرى)^[107] عند المحجج، وكان أبو لهياه مستعدًا للرحيل عن البصرة، وهو مريض، فسمع صوتًا يناديه قائلاً: يا متروك، فأطلق مطينه، وبقي في البصرة^[108].

إن هذه الأمثلة القليلة كافية لاستشفاف التنوع المائل الذي عكس أن محده في هذا النوع من لغات. وبتطبيق هذه الطريقة، الخافضة للأهواء، على لأسماء النكرة ينتج عنها أيضًا طيف أوسع من المالات: فهدية تذكارية من ذهب تغدو لدى عاشقين، فالأ على ذهب من دون عود، في حين أن عود (آلة العود أو قصب من نبات الألوة) يشير إلى العودة^[109]، كذلك فإن الحرج (نوع عقيق) يعني الحرج والكأبة، أي: حُرْج^[110]. واليهود بشر أخشية من النفاق ومن القلب، بسبب اختلاف ظاهره عن باطنه^[111]، وسمرجن قتل على المراق ما دام اسمه يحوي على كلمة (سمر)^[112]، والسوسس سبي (بسموه يستمر مدة سنة) لأن المقضون الذين يتشكل منها اسمه يتطابقان مع كلمة (سوء) و(سنة)^[113] وأما الرخمان فهو، في آد معًا، قأل حمس بسبب شتقاقه من روح، وقال سبي، بسبب طعمه المر مع أنه مستحسن المنظر والرائحة^[114]، والآس، وقد فصله مرر على مورود، لأنه يدوم طويلًا في حين أن الورود لا تدوم السنة^[115].

هذه الطريقة في الاشتقاق التعسفي كانت تتبع استخراج علامات قالية من كل صم. فقد اشتق العرب العرب، أي: الفراق، من العراب، والسمية من المان (أي: شجر لبن) والعقوبة من العقاب، والحمامة تسمى بلقاء حميم^[116]، واشق من لهدد ضدى، أي: السر في الاتجاه الصحيح^[117].

[12/4/2] الجاهلي

في هذه المملكة من الاعتباط والتعسف، هل يمكن اكتشاف مصفة مبادئ كان يستند إليها قارئ المآلات؟.

يستند أسماء العلم، ثمة قواعد تنظم اختيارها، تبعاً لمعناها الغالب، عني هذا النحو يقول الجاحظ⁽¹¹⁾ . والعرب إنما كانت تسمى بكلب، وحمار، وحجر، وجعل، وحصنة، وفرد على التصور بذلك، وكان الرجل إذا ولد له ولد ذكر، خرج بنصر لرجل صير والعال، فإن سمع إنساناً يقول 'حجرًا' أو رأى حجرًا، سمى ابنه به، وتعامل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم ما لقي أمامه، وكذلك إن سمع إنساناً يقول: دنبا، أو رأى دنبا، تناول فيه اللطافة والحب والمكر والكسب، وإن كان حمارًا تناول فيه صول لعمر والوقاحة والقوة والجلد، وإن كان كلبًا تناول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والكسب، وغير ذلك.

لذلك فإن عبيد الله بن زياد رسم داخل رواق داره كلنا وكبشا وأسدًا، وكان يقول: كلب بباح، وكبش مطاح وأسد عبوس، وكان يرى في ذلك شومًا لمن يكيد له. وقد تكرر ذلك من بعده، واعتصر آخر على ذلك قائلًا: لو كان الرجل منهم إنما يسمي ابنه بحجر وجعل وحمار وكلب وتور وخزير وجعل، على هذا المعنى، فلماذا لم يسميه بردنًا وبعلًا وعقائبًا، وأشابه ذلك، وهذه الأسماء من لئيمهم؟. قال الأول: إنما لم يكن ذلك، لأنه لا يكاد يسرى بعلًا وبردونًا، ولعله لا يكون قد رأى قط، وإن كانت الأسماء عندهم عبدة، لأمر لعلهم يحتاجونها يومًا ما. قالوا، فقد كان يسمع بعوس ويعبر كلب كان يسمع بحمار وتور، وقد كان يستقيم أن يشتق منهما اشتقاقات محمودة، بل كيف صار ذلبي كذلك، ونحي نخده يسمي بحجم ولا يسمي بكوكب؟⁽¹¹⁹⁾، ووجدناهم يسمون نخبر وسد وهود⁽¹²⁰⁾، ولا يسمون بأحد ولا ثير، وأجأ وسلمي ورصوي وصديد وحميم⁽¹²¹⁾، وهو تلفاء غيهم متى اظلموا رؤوسهم من خيامهم، ويسمون بريح ولا يسمون بعنث، ويسمون بقمر وشمس على جهة اللقب، أو على جهة التديج، ولم يسموا بأرض وسم، وهواء وماء، وهذه الأصول في الزجر أبلغ: كما أن جبالاً أبلغ من حجر، وطردًا أجمع من صحر، وتركوا أسماء جبالهم المعروفة. وقد سموا بأسد ولبت وأسماء وصرة عامة⁽¹²²⁾، وتركوا أن يسموا ببع وسعه، وهو الاسم الجامع لكل ذي ناب ومحب قال الأول: قد سموا أيضًا بأسماء الخيال، فسموا بأمان وسلمي، قال آخرون، إن هذه أسماء الناس سموا بها هذه الخيال، وقد كانت أسماء تُركت لتقبحها، أو لئيم من عبر، وإلا فكيف سموا بسلمى، وتركوا أجأ ورصوي؟

ومما يعظمهم: قد كانوا ربما فعلوا ذلك على أن يتفق لواحد ولولد^[123]، أو معظم جليل أن يسمع أو يرى حماراً فيسمي ابنه بذلك، وكذلك الكلب والذئب، ولن يتم له في ذلك الوقت أن يسمع يذكر حرس ولا حجر، أو هواء أو ماء، فإذا صار حماراً أو نوراً أو كلب اسم رجل معظم تابعت إليه العرب تطير إليه، ثم يكثر ذلك في وده خاصة، وعلى ذلك سُميت الرعية بيها وبنلقا بأسماء رجال الملوك ونسائهم، وعلى ذلك صار كل علي يكتنى بأبي الحسن، وكل عمر يكتنى بأبي حفص^[124]، وأشباه ذلك.

فالأسماء صروب، منها شيء أصلي كالسماء والأرض والهواء والماء والبار وأسماء أخرى مشتقات منها على جهة المثال، وعلى شكل اسم الأب، كالرجل يكون اسمه عمر فيكون ابنه عمراً، ويسمى عمر ابنه عمران، ويسمى عمران ابنه معمر، وربما كانت الأسماء بأسماء الله عز وجل، مثلما سمى الله عز وجل أبا إبراهيم^[125] وسمى إلهيس بغاسق^[126]، وربما كانت الأسماء مأخوذة من أمور تحدث في الأسماء مثل يوم القروية^[127]، سميت في الإسلام يوم الجمعة^[128].

في هذا التحليل الطويل والخفي للطرائق التي كان يجري عبرها اختيار الأسماء، يمكننا أن نؤكد، من جهة، دور المصادفة في هذا الاختيار، ومن جهة أخرى دور المشاهدة والقياس. وحول هذه النقطة الأخيرة زدنا ابن دريد بتفاصيل ذات أهمية فائقة.

13/4/2 | ابن دريد

برأي الجاحظ، فإن العربي حين كان يسمي ابنه باسم حيوان يصادفه في لحظة الولادة، كان يهدف إلى أن يعطيه، على سبيل التماثل، خواص ذلك الحيوان. وبرأي ابن دريد^[129]، إن العربي حين كان يختار اسماً لابنه كان يهكر أولاً بأعذائه على النحو الذي يريد فيه أن يكون الاسم مشؤوماً عليهم، وبالتالي فالأحسن له. وقد عرّض ابن دريد هذه المسألة في تعليق له على كلام اللغوي، كان قد رواه أبو حاتم السجستاني فقد سئل اعني: سم يسمي العرب أولادهم بأسماء ثقيلة (على السمع) ويسمون رفقهم بأسماء لطيفة (على السمع)؟ فأجاب: لأن العرب يسمون أولادهم لأعدائهم ويسمون رفقهم لأحبهم^[130].

يقول ابن دريد: فاعلم بأن العرب كانت لهم مذاهب في اختيار أسماء أولادهم، فقد كانوا يذكرون بعض الأسماء على سبيل التماثل بها، وهذه حال أسماء مثل غالب وطالم ومقاتل وناس، وكذلك مشير ومصبح وطارق، ويسمون أسماء يمكن أن نحسن فالأ

حسناً لأبائهم. وهذه حال أسماء مثل نائل ووائل وسالم ومالك وسعيد ويسمون كسيت بأسماء سماع، مثل أسد وليث ودب يريدون بها تخويف أعدائهم، ومثلها أيضاً لأسماء التي يأخذونها من الأشجار ذات الأشواك مثل طلحة وشجرة. ولأسماء التي يأخذونها من الأرض المخصبة مثل حجر وحجر وصخر. وكانوا أحياناً يسمون بأسماء احسرى يسمون أصمها إلى أن الرجل منهم حين تضع امرأته، كان يخرج من بيته، وحين يصادف أول حيوان كان يسمي إبه باسمه، أكان ثعلباً أم كلباً أم جباراً أم قرذاً أم أي حيوان آخر. وكان يسمي إبه أيضاً باسم أول طائر يظهر عن يمينه إلى يساره، أو بالعكس، سواء أكان عرباً أم قبطاً (أبو رزيق) أو أي طائر آخر من هذا النوع.

ويصاف إلى المصادفة والمشاهدة، الخيال الجامع، على البحر الذي «يشق فيه عربي من كلمة واحدة الخير والشر، على هراء بالنظر إلى أن كل كلمة تحتل معاني عدة... وهكذا، يمكنه إذا شاء أن يؤول اللون الأسود لريش العراب بالخرن (الذي يرمز إليه بالسود) وبالسود، فيقال للإنسان (سود الإنسان) ولخيول العراق (سود العراق) وللنمر والماء (لأسوداء) وهكذا دوليك^[131].

ولو أقسم، كما يشير الجاحظ^[132] في مكان آخر، كانوا يعطون لذلك أسبانيا ويقدمون حجة على أن الأمر، ولكنهم اقتصروا على المعنى الظاهر للكلمات من دون حجة ولا تسويج. وهذا الخيال الجامع كما يرفعون، يقوم على مبادئ أهمها مبدأ التضاد، ومن هنا جاء العدد الكثير من قلب معاني الكلام ومن التوريات التي تبرز النفاة في كل الأرماع.

14/4/2 | قلب المعاني والتوريات

على هذا البحر كان العرب يسمون الذي لدغته أفعى بالسليم، ويسمون الصحراء بالمعسرة، ويسمون الأعشى بالبصر^[133]، والزيجي بأبي البيضاء، والعراب بجاهم (الذي يحتم، لأن لرجل عدت من خلاله) وقد سمي العراب بالأعور سبب حدة نظره^[134]، ثم أعور لعط الأعور الذي كان الناس يتشاعرون به إلى: (أبو عير كريمة) تسمية للأعور، وتسمي أيضاً نامكرهم أو كرم عير الهمين (أو الشمال)^[135]. وبقصد سيئ، أعطى هذا الاسم لمن لم يكن له أخ من أبيه وأمه^[136]، أو لأي شخص كاتب طاعته سيئة، كما وُصف مانعورة كل كلام غير لائق أو مقدع^[137].

مهما كان شيوع هذا التصور في الأرض الإسلامية «فما من مكان لنا فيه معجراً في الإيمان الشعبي يمثل هذه الوفرة في الأساليب الحاذقة للغة العقائد العيبية مثمنا لنا لدى

الرببر انتعريين في شمالي إفريقيا»^[139]، وقد أُنشد وليم مارسيه (W. Marçais) عن ذلك بحثاً مفصلاً وعبارة بالأمثلة. ولدى الرجوع إلى المصنفات التراثية نجد أنهم كانوا في كل مكان يولون أهمية خاصة لتسمية الأمراض الخطيرة الوبائية أو الاختلاطات الصرعية بأسماء عبر عن اليأس والموت^[140]، وهذه الروح أعطوا للملك الموت اسم (أبو يحيى)^[141].
دعكم إدد هو مبدأ قائل الأسماء، إذا أمكن الحديث عن مبدأ.

15/4/2 | القال المستخرج من أحوال الناس

يعتمد القال القراسي والمحدثي، أو القال المستخرج من أحوال الناس، على الحركات البدنية للإنسان، وعلى أفعاله، وأقواله الخاصة للنظر والملاحظة، وعلى مصادفه في مكان وجوده، وطروف حياته، وعلى الأحاسيس التي يشعر بها. وهذا القال لا يزال أحد القالات نفسها وشططاً، حيث إن تأويله ينته في نسبة لا حدود لها، وليس ثمة قاعدة أو قانون يمكن استخلاصه منه. وهكذا، فلنكني نتمكن من إعطاء فكرة محددة عنه لا بد لنا من إيراد مجموعة كبيرة من الأمثلة عنه كي نضع أمام عيني القارئ أوسع صيف ممكن عنه. ولكننا سنتحدث عن القال الحسن أقل مما عن القال المشووم أو الطمر. لأن مصادرها لم تستعط إلا نادراً بمآلات حسنة، ومحاوول تقسم تصنيف مطلق يقوم على جمع الوقائع التي تظهر قرابة أو شبهة معينة فيما بينها. غير أنه بالنظر إلى قلة المعطيات الخاصة بكل موضوع، وإلى تنوع أصول هذه المعطيات، فإن تصنيفها لا يمسث أب يتوصل إلى تعيين أصناف محددة بدقة من القالات، على منوال تصنيفات الأثورو-بابلية التي كانت جمع في لوحة، أو في جزء من لوحة بمجموع القالات المتعلقة بموضوع واحد.

16/4/2 | القال الباطني والقال الظاهري

مما يهمل بالإنسان الذي يعتمد القال القراسي معناه الحقيقي منه، يمكن تغيير القال الباطني من القال الظاهري بكل وضوح إذ يضم الأول كل القالات التي تنطلق من أبعده الجسمانية ومن الطبع والاسم والرمة الاجتماعية، والحركات والأقوال والأفعال. أما الثاني فيضم كل القالات التي تنطلق من مكان آخر مفصل عن الإنسان، ولكنه يراها ويسمعهما ونفسهما. وفي الحقيقة، فإن الإنسان في الحالة الأولى هو الماعل، وفي الثانية هو الخامل، وهو في الحالتين كليهما يتصرف ويكابد من دون إرادة منه^[142]، ومن دون بصر ولكن ذلك يعترض لديه نفسه فجعله متيقظاً لكل ما يمكن أن يكشف له ما

يسطره في المسقل. والواقع أن كثيراً من الإشارات والحركات المألفة تمر عبر ملحوظة من الإنسان اللاهني عنها، والذي لا يؤمن بقباحتها، في حين أن المتوقع لحدوثها والمؤمن بقمستها يعيش في بلاء ما دام متوقعاً، فهو يستخلص عالة من كل ما يصادفه، ومن كل ما يوافق بعض المكروه فيحمله منها^[142].

17/4/2 [التشوهات البدنية]

تؤثر بنية الإنسان كما تأثر في وسطه الذي يعيش فيه، ومن الطبيعي أن العيوب في تكوين الجسم تترك أثرها في عين المشرق للفالات. فقد كان الأحدب والأعور والأعمى والأعسر في كل مكان وكل زمان، كائنات غالية. عموماً هناك أشخاصاً يذرون من هذه العيوب ويمدون مع ذلك مشغولين. وتلكم، هي على سبيل المثال، حالة طويس المغني، وهو محنت، عذ مشغولاً لأنه ولد عشية وفاة أبيه، وفطم عشية وفاة أبي بكر، وبلغ الرشد عشية مقتل عمه، وتزوج عشية مقتل عثمان^[143]، وولد له ولد يوم مقتل علي، وكان له من العمر آنذاك أربعون عاماً، وكان يقول لأهل المدينة: تطروا، يحيى النحال ما حبيت بكم، فل تكمبوا في أمان إلا بعد موتي^[144].

وتلك أيضاً هي حالة صالح الأفقم^[145] الذي لم يكن يرافق أحداً إلا ويموت، أو يقتل عيبة، أو تحط منزلته. أما اسمه الحقيقي فكان صالح بن عطية، وكان حشاشاً^[146] في عهد الأمين^[147]. وجاء شومه في الواقع من أحداث وقعت في حياته، قامت عليها شهرته. وقد كان مثل هؤلاء الأشخاص أكثر شوماً من المواليد الذين يولدون ناقصي الخلق، لأن بنية هؤلاء وأفنتهم وقمتا على أنفسهم^[148].

أما الأعسر، فكان يوحى بتدل المشاعر، لأن يده اليسرى أحدثت مكان اليمين، فمحسون ليمى الذي كان يرورها كل يوم، صادف في طريقه إليها دت يوم فتاة عسيرة فتشاهم منها ورجع على عقيقه. وفي العد روى لها ما جرى، وباح لها ما كنا بحشيتته من أن يراها تغفر مشاعرنا نحوها^[149].

ويسى الأعور بأن أمراً من الأمور لا يحدث إلا نصفه ويعفى نصفه الآخر. فحسباً قرر معاوية إعدام حجر بن أبي الكندي وثلاثة عشر من أصحابه، كلف بده المهمة رجلاً يسمى هدية، وكان أعوراً. فقال أحد المحكومين، وكان من قبيلة خثعم، حينما رآه: ما كان المال صادفاً فإن نصفنا فقط سيضرب عقه. وحينما ضرب عقه السامع وصلب رسالة من معاوية تعلى العفو عن السبعة الباقين^[150].

[18/4/2] علامات عارضة

إن علامة عارضة طارئة في الوجه يمكن، بحسب أصلها، أن تنبئ عن حال يروي ابن قتيبة^[151] أنه أصاب بافته في الصحراء وكانت حاملاً منذ عشرة أشهر، فانطلق يحث عنها، فصادف رجلاً شوهدت وجهه آثار حروق، ثم صادف آخر قد أمسك باقة من عظامها وهو ينشد بيتاً من الشعر يقول فيه:

ليس بكيت لها الحياة

فما الحياة بواجدها^[152]

أي: لو بحثوا عنها فلن يجدوها قط. بعد ذلك سأل عابراً عن ماقته فقال له: بحث عنها بالقرب من تلك النار، فذهب باتجاه النار، ووجد لها قد أنحت، وكانوا قد أشعروا له النار. فأخذها من عظامها وذهب. وهكذا فإن فالين سيئين كانت لهم نتيجة حسنة، لم يكن من الممكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك للغصم اللدود للشعوبية الجاحظ الذي روى هذه القصة والذي كان يحصد خصال العرب.

وكان الفصح فالاً سيئاً، فالشاعر دعلج بن علي الذي قتله المعتصم عام (220 هـ / 885 م) تطير في صباح أحد الأيام حين التقى بعمير الذي كان (أفح حق لله صورة)^[153]. وبالمقابل فإن الجمال كان فالاً حسناً، فقد كان النبي يطلب من فادته: دا أبردتم إلي بريذاً فاجعلوه حس الوجه حس الاسم^[154] وكان الفرس، كما يقول مؤلف الأغاني، يعدون الوجه الحسن بركة^[155] عبر أن الخوف من أن يجذب بوجه الحسن عين الحسد، ويكون بذلك شؤماً على صاحبه، فقد كان موضوعاً تسميات قالية مبنية على التأثير السحري للتضاد. على هذا النحو كان الجعنين يسمى شيطاناً، والفرس الأصيل تسمى شوهاء، والمرأة الحساء تسمى صماء، أو قرياء، أو خساء، أو جرياء، وهكذا دواليك^[156].

[19/4/2] الاسم

من بين الإشارات التي كان لها طابع سعودي أو غوسي ثابت، يمكن أن نذكر أخيراً الاسم، ولكن ليس بالضرورة ذلك للعبع عن القوة والصلابة الذي احتير بقصد للملة الأعداء وثارة العرع والاضطراب في نفوسهم، وإنما للقصد بعض الأسماء التي يكون لها، في بعض الظروف، وقع خاص بحسب تعريف لابن عون (نوفى عام 91 هـ / 768 م) قائلاً، كما يقول ابن عون: هو أن نعمل إلى مصاداة المريص بقولنا يا سام، وأد

—ادي شيئاً صائغاً بقولنا: يا واحد^[157]، أما من كان اسمه (عموت)، فيسمع عن ريادة درصي، خشية أن يتطهروا من اسمه ويروا فيه قالاً مشهوراً^[158].

20/4/2] المواقف الفجائية الطارئة

إن بعض المواقف المفاجئة تماماً صبح سبيلاً للمأل. فحينما حم بسطام بن قيس بني صبة في يوم الشقيقة، صادف في طريقه قطعاً من ألف ناقة، فتمدد على الأرض من خوف أن يكون مرثياً، فقد لاحظ راحره الذي كان يرافقه أن لحينه قد تعمرت بالعباءة، وادي أنارته السوق، واستخلص من ذلك بأنه سيقتل، فعجل في الرحيل^[159].

ولاحظ ابحتري ثلاث إشارات تسمى عموت للتوكل في الليلة التي قتل فيها. فقبض موته بقبضين، تحدث الخليفة عن كبرياء الملوك، فأظهر تصاعده، وسجد على الأرض، ومرع حيه بالعباءة، وشر قبضة من تراب فوق لحينه ورأسه، ثم إن معنياً عني أمامه بيتاً من الشعر، جعله يكي. وأخيراً فإن محطبة من جواربه حملت إليه ثوباً فائق الجمال فارتداه، وبعد ذلك شقه من أعلاه إلى أسفله بحركة مفاجئة، ثم خلعه وأعطاه إلى الخادم، قائلاً له أن يعيده إلى محطبته لتحتفظ به كمناء له، ثم غرق في الشراب حتى لم، فدخل عليه التركي باغير، واعتاله في خباته^[160].

21/4/2] المظهر الخارجي

بشأن البنية الجسمانية كان يقال: المريض الذي يشبه مظهره الخارجي، صحيح الجسم يكون قد دما أجله. والسليم الذي يشبه المريض يكون مستشعراً للسوء^[161]. كذلك فإن المظهر الأعرج والمعتل يبيئ باغشاشة وقابلية التعرض للسقم البدني والنفسي.

صمم سياف بصره، فإن ثمة وفائع أخرى تتلوح داخل هذا امساح من الضعف وفيهية التأدي؛ فقد كان العرس يتصايقون حين يصادفون المريض بمحرص مرمس أو الذي يحمل اسماً ممرراً، والقاه العدراء، والفقى الذهاب إلى المدرسة، والثيران المقروية إلى بر، والحيون المعصاف، ودابه الركوب المربوطة بالرس، أو تلك المحملة بالماء أو الخطب، والكلب وكانوا يحون بالمقابل أن يصادفوا الشخص الصحيح الجسم، والذي يحمل اسماً طيباً، والمرأة محملة غير العنواء، والفقى العائد من المدرسة، والدواب المحملة باطعاء أو القش أو الربر. وكانوا، إضافة إلى ذلك، يُعبدون عن أسماع للملك عداء اعميات وفوفاة السواحم وصبرير الرواحف^[162]، وصهل حيول الرك أو الجر، وكانوا يصعون في مكان سكناه ديكاً ودجاجة^[163].

[22/4/2] السلوك

من الممكن اكتشاف طبع الإنسان واستعداداته الداخلية من خلال تصرفاته، وهكذا فإن الإنسان المصنوع يمكن أن يكون ثنائياً قليل النفع وقليل المهارة في العمل، في حين أن الإنسان المصنوع يمكن أن يكون ماكراً، عصبياً على العهد، وشديد الاندفاع [164] كذلك فإن المرأة النسيطة التحفظ والاحشام يمكن أن تكون عاجزة ومدنسة، والمرأة التي يظهر النقص والورع والعبادة يمكن أن تكون محاذرة للعناية، والأمر ذاته ينطبق على الرجل الذي يظهر الورع [165].

[23/4/2] الأفعال اللاإرادية

تكتسب بعض أفعال الإنسان اللاإرادية مثل الشخير، وصريف الأسنان، وحك الجلد، وسيلان اللعاب قيمة فائقة. فالإنسان البهل الذي يشخر في نومه سيشتد صيته ويعزو قدره [166]. أم الوضع الذي يشخر في نومه فسيعيش حياة العبد ويظل ذليلاً [167]، ومن يصغر في نومه سيفقد ثروته، ومن يصرف أسنانه في أثناء نومه، فيفتاب الناس، ويشبههم، ويجب ضربه على فمه بخذاء مثقوب [168]، وكل من يسيل لعابه في أثناء نومه سيفترب [169]. وإذا ما مر إنسان نبيل بيده على جسمه من دون سب وحك جسمه من دون أن يكون عليه في ثيابه فعل أو براعة، فيسمى بخسارة ماحقة. وإذا ما قام بذلك رجل وضع في يده من ذلك ربح عظيم [170].

[24/4/2] المنزلة الاجتماعية

كذلك فإن منزلة الإنسان الاجتماعية تعدل اتجاه القول. وهذه الفكرة على الأرجح غير قديمة عند العرب لأن النظام القلي لم يكن يعرف التراتب الاجتماعي و نشاء من لمرحلة العناسة مبدل مثل هذا التراتب الاجتماعي في الطبائع والأخلاق بالتدريج وفي هذا الشأن، فإن حorie التي تتنوع الأشراف، فتغزو أفرادها على عرار اسلاء في المجتمع العارسي، وسكون فأنهم ممنوعاً على من كان يلتقي بهم [171].

وأحر كعب غير الإرادية للملك تشير للإنسان المائل أمامه، لحاجة أو طلب، بما يمكن أن ينوقه منه فإذا وضع الملك يده فوق رأسه، في الأعم الأعلى، فادن منه وسنال لحد واشهرة وإذا وضع يده على عنقه، في الأعلى، فستكلف برسالة عظيمة وإذا مست

يده أذنه اليمنى فتأمل منه حجرًا، وإذا مسّت أذنه اليسرى، فتجسه لأن ذلك لا يؤدي إلى حجر، وإذا مسّت أنفه فتأمل نواله، وسكون منه راصيًا، وإذا مسّت فمه، فتجسه [172]

25/4/2] الشبه بين أجزاء البدن وأجزاء الكون

تستند هذه التأويلات إلى التشابهات القائمة بين أجزاء البدن الإنساني وأجزاء الكون فقد شبه الرأس بقبة السماء، وشبهت العينان بموكبي النهار والليل. فنعين اليمنى هي الشمس، واليسرى هي القمر وتقارن الأذن بالمشترى وزحل، أما المنخران فيقارن الأيمن منهما بعطارد والأيسر بالزهرة، والعم بالمريخ. والإشارات الصادرة عن الكواكب تعطي لمركات الإنسان معانيها الكهانية.

ويجري الذهاب أبعد من ذلك عبر إقامة صلات ارتباط ونعمة بين أعضاء البدن والروح. فلرأس تابع لبرج الحمل، والعنق لبرج الثور، والأكثاف واليدان لبرج الجوزء، والصدر لبرج السرطان، والقلب والبطن لبرج الأسد، والأعضاء التناسلية لبرج العذراء، والوركين لبرج الميزان، والإثنين لبرج العقرب، والمخندان لبرج القوس، والركبتان لبرج جدى، والساقان لبرج الدلو، والقدمان لبرج الحوت.

وتدفع هذه المقارنة شوطاً أبعد أيضاً، مقارنة بين اللحم الإنساني والأرض. وبين الدم والماء. وتقارن المشايير والأرددة بالسوقي والأغار، وتقارن الأعصاب والأعافر بصنوع الأحجار، والعظام بالخيال والصخور، والشعر بالعشب، والسطوح غير المشجرة من البدن بالصحاري والسهول. وتقدم هذه الأجزاء من الجسم جميعها علامات ذات صلة بالأجزاء المطابقة لها من الكون [173].

هاهنا أيضاً نجد أمسا إزاء اعتبارات حرية عن الكهانة العربية لأن الرجز العربي، كما يرى الخاحط، لم يكن يحاول معرفة طلوع الشمس ومعها، ولا وقوع القمر في طور سمردي أو محسبي، ولا مقارنته بكواكب أخرى. فالهندوس هم الذين كانوا يقيمون شيئاً في زجرهم للإشارات السماوية، ويعاينون مواقع القمر، ويعيدون من مختلف المبادئ النجمية مثل العارب والظالم، والحس والسعد، والمعاره والمعاره، والمعارقة والرجوع . . . إلخ [174]

وهذا لا يعني أن العرب كانوا يجهلون المآلات النجمية، ولكنهم بساطة م يحكمونها بالتأثيرات الكوكبية. وفي كتف النقال الظاهري، توجد أمثلة كان العال النجمي فيها في عدد الأنواع العالية الأخرى.

26/4/2 | دمج مختلف الغالات

عرف الشاعر أبو ذؤيب الهذلي وفاة النبي من أربع إشارات دالة هي:

- 1 | فيما كان نائمًا عند مطلع الفجر، سمع هاتفًا ينادي: لقد ألت مصيبة عظيمة بالإسلام، فالتفت محمد قد مات.
- 2 | لمحضر أبو ذؤيب حينذاك مسرعًا، ونظر إلى السماء فلم ير فيها سوى سعد الدابح⁽¹⁷⁵⁾، فعلم من اسمه أن النبي الذي كان عليه قد مات، أو هو مشارف على الموت.
- 3 | امتنق ناقته وخرج في الصباح يبحث عن شيء يرجو به، فرأى شيئًا ذكره (ذكر القنفذ) بمسك بهل كان يلتف حول نفسه، بينما الشبهم يلفظه ويلتهمه. فاستخرج من اسم الشبهم حدثًا مفجعًا (شيء هيب) ومن الطاف الأفعى السامة ارتداد الناس عن المهدي في ظل حكم خليفة النبي، ولأن الشبهم النهم الأفعى فقد أول ذلك بانتصار خليفة الرسول.
- 4 | حدث نفسه على السوء، فلما بلغ جبل القلعة⁽¹⁷⁶⁾ رجز الطيور، فاحبره زجرها بموت النبي، وتوفي ذلك مر عراب عن مجبه إلى يساره⁽¹⁷⁷⁾ ونعب ملك النبا⁽¹⁷⁸⁾.

وهكذا فإن رحي الهاتف، والعال التسمي، والعالات الحيوانية والطيوية والاسمية (2)، وتصيقات الطيرة (3، 4) والرجز (4) قد استعملت وأدات جميعها في الإعلان عن الحدث ذاته، كما لو أن كل واحد منها لوحده، لم يكن قويًا بما يكفي للإقناع. إن هذه الوفرة من العالات المتراكمة والتي أعلنت عن حدث واحد، موجودة بكثرة في مصادرنا، ويكفي أن نورد ثلاثة أمثلة صادرة عن أوساط مختلفة للعبارة، لنعرض آيتها وروحها.

27/4/2 | الحج الأخير لعمر بن الخطاب

حينما حج عمر من الخطاب حجة الأخير، هتف صوت في عرفات: أيها الخليفة، مأول عالسف مس بني لب هذا الصوب نأ. عمر لن يعود إلى هنا قط، وفي اليوم التالي حين «كان عمر يرمي الحمار في مي، أصابت حصاه، رميت خطأ، رأس عمر، فشجحه ومحت أحد العروق فيه، ووجد العائق معه في هذا تأكيدًا لما كان قد نأ به عشية الأمس»⁽¹⁷⁹⁾.

28/4/2 | الأميين

في حصار بغداد، كان الأميين الذي يحاصره جيش أخيه معتمًا شديد قلق، و استدعى إلى بلاصه سليمان بن المنصور، وأبا إسحق إبراهيم بن المهدي، لئسري عن

بمسه وقد روى ابن المهدي أن الخليفة رعب في أن يعرج عن كربة، فهدى بحاربه من خواص حصوره ربه نسمى ضَعْفًا. قال ابن المهدي: فطُيُوت من اسمها، فصار لها الأمير عَيْب، فلم يمر لعانها سوى أيباب متفحعة، مثرة للشؤم والتطير، فطُيُوت من قولها وقال سكتي، قومي عبي. فقامت الحارية فعترت بالقُدح الذي كان بين يديه فكرنه، فغرق منه الشراب، وكما أذاك على شاطئ دجلة في قصره المعروف بالجلد^[180]، فسمعنا قائلاً يقول (قصي الأمر الذي فيه تستميان) (41/12) فقمب وقد وثب الأمير، فهدأه حتى سكن، فسمعت مشدًا من ناحية القصر يشد هذين البيتين:

لا لمجرب من العجب

قد جاء ما يقضي العجب

قد جاء أمير لادح

لله لذي عطل عجب

فان: فما فعلنا معه بعدها إلى أن قتل^[181]

29/4/2 [أبو إسحق النظام]

روى المعتزلي أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام (توفي ما بين عامي 835/220 و230 هـ / 845 م): جمعت حتى أكلت الطير، فقصصت قصة الأهواز، وما أعرف فيها أحدًا، فوافيت العُرْصَةَ، فلم أصب فيها سفينة، فطُيُوت من ذلك، ثم إن رأيت سمية في صدرها عرق ودهشم، فطُيُوت من ذلك أيضًا، فقلت للملاح: تخيلني؟ قال: نعم. قلت: ما اسمك؟ قال: داود، وهو بالعارسية شيطان، فطُيُوت من ذلك، ثم ركبت معه، تصك الشمال وجهي وتثير بالليل الصقيع على رأسي. فلما قربنا من العُرْصَةَ صحت: يا جمال، ومعسي لخاف في سمل، وبعض ما لا بد لي منه، فكان أول جمال أجهلي أغرر، فقلت بفقر كاد وانقُص: لكم تكري ثورك هذا إلى الخان؟ فلما أدناه من متاعي، إن الثور أعصب بقرن، فارددته طيرة إلى طيرة، وقلب في نفسي الرجوع أسلم لي، ثم ذكرت حاجتي إلى أكل بطير، ففتت ومن لي بالموت؟، فلما صرت في الخان، وأنا جالس فيه وساعي بن سدي، وأنا أقور إن أنا حلقته في الخان، وليس عنده من يحمطه كُسر الباب وسرق، وإن جئت أحمطه لم يكن يجيئني إلى الأهواز وجه فينما أنا جالس، إذ سمعت مرقع الدب، قلت: من هذا، عفاك الله تعالى؟ قال: رجل يريدك. قلت: ومن أنا؟ قال: أب إبراهيم قلت. ومن إبراهيم؟ قال: إبراهيم النظام. قلت: هذا خنق أو علق، أو رسول سلطان ثم إن خامت، وفتحت الباب. فقال: أرسلني إليك إبراهيم بن العير ويقول: نحن وإنا احملنا في

بعض المغالاة، فإن قد ترجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق والحرية، وقد رأيتك حين مررت بي على حال كرهها منك، حتى خبّرتي عنك بعض من كان معي، وقال: بسعي أو يكون. فما سرعت بك حاجته، فإن شئت، فأقم عنك شهرًا أو شهرين، فعسى أن يبعث لك ببعض ما يحملك رمًا من دهرك، وإن اشتهيت الرجوع فهذه ثلاثون مثقالاً، فحدها و بصرف وأنت أحق من غير^[182].

إن هذه القصة، حق لو كانت ترمي إلى إثبات بطلان الغالات، فقد أثبت مع ذلك نوعها، وفي الوقت ذاته الأثر الباطل عن دمجها.

30/4/2] التنوع الأقصى للغالات الظاهرية

إن تنوع المغالات الظاهرية، يتعدى كل توقع والواقع أن بعض الحركات التي لا شأن لها تكسب في ذاتها أهمية عظيمة، في نظر من يكون في حال من التوقع والقلق. والتي نمسه لم يفت استخراج قال من وفانع صعبة الأهمية للعامة.

31/4/2] النبي محمد في الطريق إلى أحد

في الطريق إلى موقعة أحد أسقط حصاد بحركة من دله سيفًا معلقًا إلى السرج، فأخرجه من عنده. ولما رأى النبي، الذي كان يحب المال ويكره العفاة، ذلك، قال لصاحب سيف: خذ سيفك، فإني لأرى السيوف اليوم تستل من أعمادها^[183].

32/4/2] رسول كسرى إلى محمد

أرسل كسرى أبرويز (خسر و الثاني أبرويز الذي حكم من عام 590 إلى عام 628 م) إلى محمد بعد إعلانه الدعوة راجعًا ومصورًا، وقال للأول: راقب ما تراه في طريقك، وكل ما هو بالقرب منه. وقال للثاني: اصنع لي رسمًا له. ولدى عودتهما إلى كسرى أعطاه رسام رسم محمد، فوضعه كسرى على أريكة بجانبه. وسأل الثاني: ماذا رأيته؟، أحابه ما رأيت شيئًا حتى الآن، ولكنني أرى أنه سيبصر، لأنك وضعت رسمه على أريكته^[184].

33/4/2] رسول سيد البيزنطيين

كما يرسل سيد البيزنطيين هو أيضًا مبعوثًا إلى محمد، ويأمره أن يلاحظ «أن» حسن ومن يكون إلى جانبه»، ويظهر «من كتبه حتى يرى الخاتم وشامه». وحين

وحصل السموت كالك الذي جالساً على أكمة من الأرض واضعاً قدميه في الماء، وعلى منبه كان علي واقفاً. فلما رأى النبي رسول البيزنطيين قال له: استدر وانظر ما أمرت أن تراه. فطر مبعوث الملك ثم عاد ليحضر سيده بما رآه. وحيث قال سيد بركة: سربيع شأنه وسيطر على محكني، لأن الأكمة هي العلو والماء هو الحياة [185].

هل نمة حاجة للتنبؤ بالطابع الخيالي لقصتين؟ ومع ذلك، فمن الجدير ملاحظة أن الروي الذي اختلقهما تجاشي أن يمسب إلى العرس تصورات لم تكن تحضر لهم، مثل علامات النبوة، في حين أن الإسلام الأول نسب إلى البيزنطيين تعرف النبي محمد من الخاتم الذي كان بين كتفيه [186].

34/4/2 أرض مشوومة

يمكن حق للأرض أن يكون لها في نظر النبي طابع مشووم. يروي أس بن مالك: جاء أحدنا إلى النبي وقال: تولنا في أرض راد فيها عددنا وكثرت حورثنا، ثم انتقلنا إلى أرض أخرى قلت فيها خيراثنا ونقص عددنا. فقال النبي: ارجلوا عنها فإنها مشوومة [187].

35/4/2 خلافة أبي بكر محمد

كسذلك فإن الأمور الأكثر قداسة يمكنها أن تقدم وجهاً مشووماً. يُروى أن عائشة كانت تمصل ألا يظف أبوها، أبو بكر، الذي بعد موته، كي لا يفسد ذلك أساس، على أن يروا في أبيها بذير شوم في كل وقت [188].

36/4/2 في معركة صفين

عكست بعض الوقائع شبح الأحداث الدموية القادمة بوضوح. فخلال معركة صفين عام (37/38 هـ) رأى بعض المسلمين شبح هذه الأحداث مرسوماً على جهة كمشين كان يضاطعون. وحيث غادر صفوف الجيش مقاتلان ثنائ، وكان المال الذي استعرج من بطاح الكمشين، أن علياً ومعاوية سيعاتلان من دون أن يبال أحدهما من الآخر [189].

37/4/2 ابن الزبير يفادر المدينة

مهما بلغ تأثير الكلام الذي يقال على نحو متعمد وواع، في نفس منقة، فإنه يظل أخف وقعاً على هذه النفس من الكلام الذي يصدر على نحو لاشعوري، ومن دون

نعمد. فحين رحل ابن الزبير عن المدينة مع عائلته إلى مكة، سمع أحد بحونه يشتد هذا الشيب.

وكل يسقى أمّ سيمسون ليلّة

ولم يسقى من أعيانهم غير واحد^[190]

فقال ابن الزبير لأخيه: ما دعاك إلى هذا؟ قال: أما إني ما أردنه. فقل ابن الزبير: ذلك أشدّ لي^[191].

38/4/2 الحجاج في الكوفة

أما الحجاج، عدو ابن الزبير اللئيم الذي سينتهي آخر المطاف إلى صلبه، فقد كان يوسق بين الفالات والأوصاع والمواقف التي يواحبها. فحين توقف في الكوفة، بأمر من عبد الملك، صعد المنبر فانكسرت درجة من درجاته تحت قدميه، فحدثته نفسه بأن أهل الكوفة سيرون في ذلك نذير شؤم له. وفيل أن يحمد الله ويثني عليه توجه إلى جمع المصلين وحاطبهم: ألا شأنت وجوهكم وقطعت أيديكم، وعسى أن يحل عليكم غضب من ربكم ألئن كسر لوح ضعيف من حشب المنخل، تحت أقدام ليت تصور رأيتم فيه طالع شؤم له. إلا إني نذير لأعداء الله أشأم من الغراب الأبقع، وأشدّ عليكم من يوم نعم وشؤم^[192].

39/4/2 دير الحجاج

وفي معركة ديسر الحجاج، توجه الحجاج بمحشيه من البصرة إلى الكوفة لقتال عبد الرحمن بن محمد، فعسكر في دير قرة. وجاء عبد الرحمن من الكوفة فعسكر في دير الحجاج، فقال الحجاج لقد عسكر عبد الرحمن في دير الحجاج وعسكرت في دير قرة (السدانة المعشنة) ألا ترون في ذلك علامة على البصرة؟ وقد انتصر حجاج في تلك المعركة على عبد الرحمن^[193].

40/4/2 عبد العزيز بن مروان يغزى من الطاعون

حينما سر في مصر وباء الطاعون مر وإلى مصر عبد العزيز بن مروان إلى صعيد مصر. ولكن مبعوثاً من عبد الملك يدعى طالع بن مذك أفلح في الوصول إليه، وحين علم عبد العزيز باسمه قال: أواه، والله لن أعود قط إلى المصطاط. ومات في موضعه^[194]

[41/4/2] نهاية مروان الثاني

بينما كان مروان الثاني آخر خلفاء بني أمية في حجرة عمله مشغولاً بصرف الأعمال، إذ تحطم رجاح إحدى نوافذها، وسقط شعاع من الشمس على كتفه، فظفر من ذلك وقال: أما تحطم الزجاج فهو أمر مكروه، يصيب حليمة المسلمين. د. مسندك علامته. وأما الشمس فتلك نهاية ملك مروان علي يد الترك وأهل خراسان، ولست أرتاب في ذلك. وبعد شهرين انتهى شيت ثورة أبي مسلم الخراساني [195]

[42/4/2] خالد بن يزيد يذهب إلى الموصل

حين عثر خالد بن يزيد وأبنا على الموصل، توجه إليها برفقة شاعره أبي الشمقم، فمما دخل المدينة تحطمت سارية علمه فتظفر من ذلك، فارتحل شاعره الشمقم أبياتا تمسي فيما تعنيه: إذا تحطمت سارية علمك فليس عليك أن ترى في ذلك سوء، سيلحق بك، ولا حادثاً يعر وجه الأمور. فهذه السارية التي كانت ضئيفة، تشير إلى أن ولاية الموصل التي عيّنت لها أدنى مما تستحق، فاعلم إذن بأعما لا تليق بك. ولما علم المأمون بذلك ولله إضافة إلى الموصل ديار ربيعة [196].

[43/4/2] نهاية المسترشد

بينما كان المسترشد (511-529 هـ / 1117-1134 م) ذاهباً إلى حرب السلطان مسعود بن محمد بن ملك شاه السلجوقي (529-547 هـ / 1134-1152 م) حط صير حارح فوق مصلته المفتوحة فوق رأسه لتقيه حر الشمس، وكان كلما أبعد عنها عاد إليها بإصرار، فرأى هو وحاشيته فألاً حسناً. ولكن شخصاً، يدعى ملكدار، تبه الخبيثة وحاشيته إلى أن ما رأوه كان طيراً ذا مخالب لينة، وأنه لا يشر بفأل حسن، بل إنه يحير بعكس ذلك ولما وصل السلطان مسعود على رأس جيشه حاقب المهينة بالمسترشد، وم يثبت أن قتل في المعركة [197].

[44/4/2] الوقاية من الطيرة

في هذه الأمثلة جميعها كان الطابع الظاهري للحدث في الغالب هو مصدر الفعل أكثر مما كان الحدث بمحد ذاته. وبعية تشارك الطيرة وتوفي نتائجها كان يتم الدعوة إلى طرائق سحرية أكثر منها كهانة، مثل عقد الرنائم الذي يكون من عهد خيط [198]

حول صبح من الأصابع كي يصبح صاحب الإصبع مبهماً، ويصيق بذلك من هامش
 أحداث الطارئة وغير المتوقعة، ومثل التعشير الذي يتكون من تحيق الرجل، مثل الحمار،
 عشر شمعات حين يدخل بلقة، لتجنب كل سوء، ويتعد عن كل مصادفة طارئة [199].
 وبكس هل كان من الممكن على الإطلاق، ضمن هذا المحيط اللاهائي من الإشارات
 ولسر، أن يتوفي المرء كل شيء ويتحاشى كل طارئ؟. وماذا يملك إراء سقم يصر
 وجدران نطمطق، والتي تنبئ جليتها بأن سكان ذلك للملر سوف يعادرونه [200]. إن
 دور المصادفة يحتفظ بكل أهميته، مهما كانت العلامات التي يكشفها الإنسان كي
 يعرف هذا الدور. كتب الملاحظ: لن يقع لأحد سوء إذا اجتهد في الاحتراس منه، إلا
 ما نجيء به الصدق. وقد قيل إن على المرء الانتباه والتيقظ دوماً، ولكن ليس عليه أن
 يعلب القدر. ويقال أيضاً إن كل من يصون لسانه وفرجه بقي نفسه من صربات
 الأقدار [201].

45/4/2 [الغالات المشوذة

غير أن الغالات ليست كلها نتيجة لحوادث عرضية طارئة، فقد كان بعضها في
 الحقيقة نتيجة للملاحظة والتأويل المستند إلى التجربة. وبمعزل عن فن الرجز تحديداً،
 والذي يتعمق تخالفاً مع هذا التعريف الأعمى فإن العرب لم يعرفوا على نحو واسع، كما
 يبدو، لغالات المشوذة القائمة على التحريف، ما عدا طرائق الاقتراع التي كانت بديلة
 عن وحى الكهان. وضمن الأدب العربي الذي يفترض أنه اعتمد على كتابات هارسية،
 تقع على بعض الغالات المشوذة من ملاحظة النار، ومن حجرة الحيوانات، ومن
 الأوبنة، ومن الظواهر الجوية، ومن إنبات الشعير. ومن مستقدمها هنا لأنها اندمجت
 بانفكولوج العربي.

46/4/2 [النار

إذا ارتفع لهيب النار فوق الكانون إلى يمين المجالس، فإن ذلك يشير إلى أن الريح
 متعصف، ونهب الروابع والأعيرة. وإذا مال لهيب النار إلى يسار المجالس، فإنه يبيّن عن
 هطول لمطر والتلج في مهله قريبا جداً. . وإذا دوّم اللهب حول الكانون فإنه يبيّن عن
 جحشة وشجار في تلك الناحية، وإذا دوّم حول المجالس، أو أمامه، فهو يبيّن عن نفريح
 الكرب وعن المرح وعن قصص وأعراس. وإذا دوّم أمام الكانون، فهو يبيّن عن عودة
 رب المنزل من سفر، وإذا دوّم خلف الكانون فهو يبيّن عن مرض يصيب سكان المنزل..

إذا أحدثت لرد صحبه شبيهة بالضحك فهي تنبئ عن فرح وحزن في آن معا^[202]. البار المشتملة تحت العذور تنبئ عن مطر غدير، أو قدوم ضيف^[203] إذا رأيت فتيل المصباح أو الشمعة ينتهب، مشكلاً ألسنة غير متساوية، فذلك ينبئ عن المطر، وإذا رأيت المصباح أو الشمعة أو بار الكابون تطلق كثيراً من الشرر، فذلك ينبئ عن مطر غدير في المكان ذاته أو في الجوار^[204].

47/4/2 الهجرة

إذا هاجرت الطيور وبهائم الحلال، فذلك ينبئ عن أن الشتاء سيكون قارساً وطويلاً^[205]. وأن الأجل قريب للمريض الذي تبدو عليه علامات عافية، لذا يسعى الابتعاد عنه^[206].

48/4/2 الأوبئة

إذا تفشى الموت بين البقر فسيحدث الأمر ذاته لدى البشر^[207]. وإذا تمشى الموت بين الحماير فستعم العافية الشر كافة وإذا انتشر الموت بين السباع والطيور فإن بزة^[208] وشدة ستحل بالبشر. وإذا انتشر الموت بين الجرذان فسيكون هناك انخفاض في الأسعار وفرة في الأرزاق^[209].

49/4/2 حالة الجو

إذا تبد الجو برشح من الدخان الأسود^[210] والظلمة من دون سبب، ومن دون غيوم^[211]، فيكون هناك واء ومرض يهدد الناس إذا صحا الجو في إحدى الليالي العالمة، فستظهر في الآفاق أضواء، يعقب بعضها عصف بالثواب، والبلاد التي تشهد ذلك سيكون أراضها عدو، وإذا أحبل عدو البلاد، في تلك الليلة بالثلث، فسرحل عنها^[212].

50/4/2 إنبات الشعير

إذا ارتفعت سيات الشعير المبذور في أول العام^[213] إلى مستوى واحد، فسيكون العام حصواً، وإذا كان الجزء الأسفل من سوقه قوياً، فهذا ينبئ عن الوفرة في كبد العام، وإذا كان جرسه الأوسط قوياً، فهذا ينبئ عن الوفرة في أواسط العام، وإذا لم يصب سوى رأس شعير فإن المصائب ستحق بالناس ذلك العام إذا أظهر سيات الشعير تبايناً في المستوى والاتجاه فسيكون الأحوال في ذلك العام متنوعة. وسيكون بمقدور رب المنزل

أن يستخرج من ذلك، علامات على شؤون بينه، مما كان من النبات مائلاً إلى يمينه فهو برسط بروجه، وما كان مائلاً إلى يساره، فهو برسط بخلعه. فإن كاتب البراعم الخبيطة بأسم الساق قوية، فذلك أصل من أن تكون كذلك في الوسط، أو في الأعلى، لأن البراعم السفلية تشير إلى أن جميع الأوتة ستكون مسعدة. فإذا ما استعير جيداً وأحدثت الحردان فيه أضراراً، فهناك ما يدعو مالك الشعير إلى الخوف من أن يسرق منزله، وإذا أحدثت الطيور فيه أضراراً، فهناك ما يدعو إلى الخوف من آفة تتلفه، وهو لا يزال أحضر، وإذا أحدثت أي شيء آخر فيه أضراراً فيحشى من آفة ما تتلف الحصول. وإذا نسبت الشعير معرفاً عن بعضه، فلا يؤمل منه شيء، أما إذا كان مترصاً فيسكون الموسم وفيراً⁽²¹⁴⁾.

51/4/2 | الفأل التنجيمي

يشكل الفأل الوفاقي أو الحدني، المستخرج حيناً عن طريق الحدس وحيناً آخر عن طريق الاستدلال، بشكل مدونة العلامات، الأعظم ابتكاراً، والأشد عموضاً، والأوسع نوعاً، ولأكثر لا محدودة لـ (التكهّن عن طريق الرموز) فهل سيكون في الحقيقة أكثر اهتمام مع الفأل التنجيمي؟. هذا الفأل يبدو للوهلة الأولى مبكراً على قوانين ثابتة، عسى عرار لسماء التي يدأب للجمع على ربط أعمال البشر بها. فمم يتكون هذا الفأل في الواقع؟. ذلك ما يجدر بنا هنا أن نجعله.

لقد قلنا (بجمله) ولم نقل (بمفصله) ما دامت الكهانة التنجيمية ليست عبثاً عربياً في الأصل، وهي لم تصح كذلك إلا في العصر الماسي. ومن هنا نحن لن نحاول تركيز عليها. وباستثناء المعارف التنجيمية المتعلقة بالرصد الحوي، والتي شاعت تحت اسم علم الأبرياء^[215]، وهو علم اصطلاح به العرب القدماء^[216]، لم يبق لنا من المأثور القديم سوى فئة من المعطيات لمروع أخرى من التنجيم.

52/4/2 | الموضوع والتقسيمات

يرمى علم السحيم إلى استخراج علامات على هذا العالم المركب من لصوره والسماد، من خلال الظواهر الدورية والثابتة للكواكب. وقد اشتمل هذا العلم على ثلاثة أقسام هي الحسائيات والطبيعات والوهيمات^[217]. أما القسمان الأولان فهما أصلاً، علم موقع السحوم وعلم الفيزياء الفلكية، ويشكلان معاً علم الملك، وأما الثالث، أي:

الروحانيات، فهو علم التنجيم يحصر المعنى والذي يسند إلى علم الفلك، ولكنه يذهب إلى أبعد من حد العلم الذي ظل دوره وصغياً. ويشمل التنجيم على فرعين اثنين، التنجيم الطبيعي الذي يكون من ملاحظته تأثيرات الكواكب في العناصر الطبيعية، وقضاء التنجيم الذي يكون من ملاحظته تأثيرات الكواكب في المصير البشري. وثمة اسم واحد يجمعهما هو علم الأربعة^[218].

يتمى التنجيم الطبيعي إلى كهانة الرصد الجوي (علم الأنواء) الذي درسه سابقاً^[219]. يبقى علينا إذاً، أن نستعرض على التوالي، المعطيات الخاصة بقضاء التنجيم الذي يشمل بوجه خاص عنى طوابع الولادة، وعلى الاختيارات الكهانية، وعلى الحالات المستخرجة من حركات الكواكب ومواقعها.

53/4/2 [تنجيم طوابع الولادة]

يستخلص من بعض الوقائع أن العرب القدماء كانوا يستخرجون، في لحظة الولادة، حالات نرمي إلى انتكس، بمستقبل المولود.

فايسا عبد مناف^[220]، عبد شمس جد بني أمية، وهاشم جد بني العباس، كانا، كما يبدو توأمين. ولما ولدا، كان أصيب أول من خرج منهما ملتصقاً بحببة الثآليل، وحين تم فصلهم سار ادم، فظفر الحاضرون وقالوا: إن دماء عريمة ستراف بين الاثنين^[221]. أما النبي نفسه فقد رووا أنه حين جاء إلى العالم سقط على يديه، ورأسه مرفوع إلى السماء، ثم أمسك قبضة من ثوب. وحين علم بذلك رجل من بني لخب قال لمن حوله: إذا صدق المال مسيسود هذا المولود سكان الأرض^[222].

غير أن الأمر في هذين المثالين لا يبدو أن يكون فقط حالات بعيدة عن أي تأثير كوكبي وبالمقابل فإن في قصة ولادة موسى الهادي، الأخ الأكبر لهارون الرشيد، نوارع تنجيمية كبرت في أصل مشاعر القلق والصيق التي انتابت الأسرة بسبب تسميتهما الاسم^[223] وحين دخل هو هاشم وعمرهم من أبناء العائلة، على المنصور، استقبلهم منتهلاً وقال لهم: أما علمتم أن محمد للهدي^[224] قد رزق أمس مولود ذكر، سمي به موسى^[225] ولما سمع الحاضرون ذلك أطرقوا برؤوسهم إلى الأرض كما لو أن رماذاً ألقي في وجوههم، وراى عليهم الصمت، وهم لا يدرون ما يقولون. فظفر إليهم المنصور مدحشاً مما أصابهم، وقال لهم: هذا وقت يحس فيه الدعاء والتبريك، وأركم مع ذلك خرساً، لا حول ولا قوة إلا بالله، كأيكم قد مكدرتم بعد أن سمعتم بأنني سميته موسى،

وأسم يظنون أن من سيحمل اسم موسى بن محمد^[1226]، (للقصود موسى بن محمد (أمر)، هو من سنعصف به الفتة، ويراق الدم، وتنب الخرائ، ويضطرب الحكم؟. وأن والده سخلع عن الخلافة، ويُقتل؟ فاعلموا أن موسى هذا لن يكون قد ولد بعد، ورمه لم يكن قد حال بعد، والله إن حله، للقصود هارون الرشيد، لا يكون قد ولد بعد. وحيد دعو الله له وهماؤا أباد المهدي^[1227].

يلور الحديث ها أيضًا عن بوجة كهانية أكثر مما يدور حول طالع ولادة تجميعي. وهذه البوجة تنتمي إلى الزجر^[1218]، وليس إلى التجميع، ومع ذلك فإن استخراج طالع المولود سيدخل في تلك الفترة، ويتأثر من القوس في صلب أخلاق الناس وعاداتهم. غير أن هذا العلم ينسب إلى هرمس وإلى بطليموس^[1229]. وثمة مخطوطة تشتمل على كتييب معويين هما (كتاب مواليد الرجال)، و(كتاب مواليد النساء)، على رأي هرمس وبطليموس، وكتاب آخر مجهول المؤلف، يذكر من بين مرجعيات أخرى هيبوريطس وبطليموس، ويقدم في نهايته جداول عديدة، وهو يصف، في فصله الأول مراحل تكون الولد في رحم أمه (حسب هيبوريطس) والتأثيرات العلكية التي يمتثل أنه تعرض لها خلال مختلف مراحل حمله^[1230].

وفي احقة الإسلامية سبقوم المسج المشهور أبو معشر الفلكي (توفي عام 272 هـ / 886 م) بتثبيت قواعد استخراج طالع الولادة^[1231] على نحو نهائي. وهو يستعمل، بآناكس، الكتابات السابقة التي تعود على نحو خاص إلى أبي سهل الفاضل بن فروغان الطبري (توفي نحو عام 200 هـ / 815 م) وأبي بكر الحسن بن الحاسب، وأبي يحيى بن غالب الخياطي (توفي نحو عام 240 هـ / 854 م) والكندي (توفي بعد 256 هـ / 870 م)^[1232]. ويستند إلى مرجعة أبي معشر النجوم الذي خلفوه، ولاسيما معاصره أبي العباس الصميري (توفي عام 275 هـ / 888 م) مؤلف كتاب موجر في التجميع، بمروا (كتاب أصل الأصوار)، والذي خصص قسمًا منه للمواليد^[1233]، والحسي^[1234]، والسجاري (توفي نهاية القرن الرابع/ المعاش) وهو مؤلف كتاب «يُعمل تحويل سبي المواليد»^[1235]، وأبي نصر المسج (توفي عام 659 هـ / 1261 م)^[1236] وابن أبي الشكر (توفي في نهاية قرن السابع/ الثالث عشر)^[1237].

54/4/2 [فال الأوقات

يرتكز فال لأوقات، أو الاختيارات، على وضع تقويم لأوقات الشمس والسعد، وتقوم أحر لأوقات الشوم والنحس. وتشمل الاختيارات السوات والأشهر وأيام لأسوح

وحسب الساعات، ويتم فيها تحديد وقت معين للفعل، أو للامتناع عنه، وتنظم جدول
للأمور التي يحسب الشروع بها في ذلك الوقت، وتلك التي يسعى الجدول عنها وقد كان
هذا العمل امتيازاً خاصاً بالمحجم الذي عد في العصر العباسي موضعاً ثابتاً في بلاط
الحليمة، وإلى جانب قادة الجيش [238].

إن تحديد أيام للسعد وأيام للحس، والذي عرفته الشعوب كافة [239] قد شكّر
موضوعاً لأدب زاهر في الإسلام [240].

تقول أسطورة قديمة إن للنمر بن ماء السماء كان له يومان في السنة يجح فيهما إلى
حجرين مقدسين، يسميان العاريتان، يرويان بالدم البشري في كل عام. وكان أحد هذين
اليومين هو يوم النعم، وكان النمر يعلق فيه بسخاء على من كان يأتي لرؤيته. ول يوم
الأسحر هو يوم البؤس، وكل من يأتي لرؤيته في ذلك اليوم كان يُقتل ويراق دمه على
ذئب الصبي [241].

وفي كس الأحوال فإن العرب القدماء كانوا يعرفون هذا النوع من الاختناقات، مع
أنه لم يبق لنا إلا القليل من المعطيات حول هذا الموضوع. ونحس نعلم، مع ذلك، أهم
كسوا يتطرون من عقد رواج في شهر شوال، ولكن النبي أبطل طهرهم، وقالت عائشة
عن ذلك: تزوجني رسول الله [242] في شوال ومي في شوال، فأني نساء رسول الله
كان أحطى صده مني؟.

ويروي أن منحنياً أشار على بن أبي طالب، حينما كان في طريقه لقتال معاوية،
أن يسير إليه في ساعة معينة من ذلك اليوم، وقال: إذا سرت إليه في ساعة أخرى فسوء
أمت وجيشك بأفدح الحسائر. ولكن علياً لم يسمع نصيحة المحجم وسار في الوقت الذي
حذره منه المحجم، ولما عبر الفرات حمد الله وقال: لو سراً في الساعة التي حذرها المحجم
لقال الجهلاء: لقد سار علي مثلما أشار عليه المحجم، ولهذا فقد أفلح [243].

كان جعفر البرمكي بن يحيى كبير وزراء هارون الرشيد وحليسه الذي لا يفارقه، قد
بني نفسه بيتاً، واحتار ساعة يذهب فيها للإقامة فيه كاتب في الليل والسوارع معمرة من
الاساس ويسمى هو في طريقه إذ سمع رجلاً يشد بيتاً بهذا المعنى: يفعل للمرء ف تشب عنه
للمحجم ولا يعلم أن رب المحجم يفعل ما يشاء، فتطير جعفر من ذلك وسأل الرجل ما
الذي دعاه لإنشاء هذا البيت؟، فأجاب الرجل: ما دعاني إليه أي شيء، ولكنه حطرت لي.
فأعطته ديساراً، ومضى مضطراً مشعل الخاطر، ولم يمض وقت حتى أمر الرشيد بقتله،
وكان ذلك في عام (187 هـ / 803 م) [244].

حيثما أصيب الوثاق (227-232 هـ / 841-846 م) عرض الاستسقاء استدعى إليه اسحمين، وكان بينهما الحسن بن سهل أخو العصل بن سهل، والعصل بن إسحق الهاشمي، وإسماعيل بن نوح، ومحمد بن موسى الخوارزمي الجوسي المطراني، وسد صديق محمد بن الحسن، وكل من كان يعمل في التحنيم، فحصبوا علته وحبه ومولده ثم قاسوا له سبعين عمراً مديداً. وتزوجوا له بخمسين سنة أخرى بعيشها، ولكنه مات بعد عشرة أيام [245].

يمكننا أن نجمع من داخل الإنتاج الأدبي العربي كثيراً من القصص المشابهة، تؤكد جميعها أن التحنيم اكتسب بتأثير من الفرس حتى التوطن في بلاط الخليفة ودائن طبقة القادة. فمن أجل محاكاة الملوك الساسانيين اقتبس الخلفاء العباسيون، الذين كان هم بوجه عام مرتبوا من الفرس (ولاسيما الرشيد والمأمون)، أحوالاً وطبائعاً كانت تتناق مع الروح العربية والإسلامية. وصغر هذا التيار من الاقتباس يمكن إدراج الترجمات التي قام بها ابن المقفع عن البهلوية، والتي تناولت في الأساس كتب مرابا الأمراء، مثل «كيلة ودية» و«كتاب التاج»، و«كتاب الآيين» [246]. وقد اشتمل هذا النوع من الكتابات على اعتبار السوفت الذي كان يُعرض على الملك التقيد به في أعماله، وكان يقوم على اعتبارات تنجيمية، وهو ما يكشف عنه هذا المقطع من كتاب العرافة للمحافظ: «كان المنجمون يصحسون الأيام والأسابيع، ويحكمون عليها ويمرونها للملك، فهم يقولون: إن لكل يوم طائفاً، (نجم)، ينحكم به وله حكم يصدر عن هذا الصالح. والخلاصة أنهم حددوا يوم السبت للنسبات العظيمة كاجتماع المجلس الكبير، وتعيين الموظفين الكبار، ويوم الأحد جلوس الملك في مجلس القضاء، وإقامة العدل، والبحث في الكتب [247]، ويوم الاثنين للذهاب إلى الصيد والانشغال بكل ما يتعلق به، ويوم الثلاثاء للعبة الصرخاد، وسباق الخيل، والمصارعة، وإيقاد نار المحرق، ويوم الأربعاء لتنظيم أمور المشربيات والسهرجات لتجهيز الحيش، ومختلف بود النفقات اليومية كأسعار المائي، وتخصيص كل الشؤون للفحص والتدقيق، وفي يوم الأربعاء أيضاً يرسل الملك عونه إلى المدور، ويتمحص خزانة ثيابه وخزائنه ومقتلر أمواله وشؤون البيع والشراء ويبحث ما يلزم حجه، وفي يوم الخميس يتفقد أحوال الأشراف والأعيان والعائلات المسعدة ومشاريع بناء المدن والقلاع والحصون والمساكن [248]، ويخصص يوم الجمعة للتزينة والاستحمام والعطور والطعام والشراب، ولربته وربة نسائه، ويستدعي العبيات والموسقيين والمشعورين ويقوم بعرض الأشجار وقطف الثمار، وإعناد كل ما يلزم للهناء، ولهذا سمي يوم الجمعة (يوم الزينة)

بشعل النمل في بداية العام عما سيكون عليه ذلك العام. وإذا اشعلوا في بداية العام فصع الأفوس والسهام، فسكون ذلك العام طيباً للصيد، وإذا رابت في بداية العام مصاهر العادة وكانت المعابد والمخارق مطروقة جداً فسيكون العام عام الزمام ولم الشمل والتواصل [249] . الخ.

يرتعد العناب السعدي أو النحوسي لكل يوم من أيام الأسبوع بحجم يخصص به [250]، كما يخصص كل ساعة من ساعات اليوم بتركيب من الكواكب السبعة، وأعطى لكل منها طابعها السعدي أو النحوسي [251].

استخدمت طرائق شتى لتنظيم مادة العال التنجيمي وإحداثياتها، وكان أبسطها الطريقة التي وردت في كتاب مسوب لجعفر الصادق، والمكونة من تعداد الأيام والشهور، مع ذكر كلمة (حسي) أو (سي) لهذا الشيء أو ذاك [252]. وهناك تعداد آخر، بسيط أيضاً، ولكنه أكثر كمالاً، ورد في مخطوطة من مخطوطات طرب قو بعنوان (فصل خاص للتعرف على الأفعال التي يصح بها أو يجدر منها خلال الشهر القمري واختيار الأيام في أي شهر لا عسى النجيين؟) وقد جرى إعطاء تسوية لكل مال [253]. أما الطريقة المعروضة في مخطوطة كوبرولي [254]، فكانت أكثر تعقيداً وهي منظمة على النحو التالي: [1] شرح طريقة الاستعمال. [2] عمود للأفعال (مردوح). [3] دائرة للشهور. [4] ثلاثون عموداً للشهور والأبواب. [5] ثلاثون باباً. أسماء الأنبياء، مسافل، منازل القمر، أحكام تابعة للمنازل القمرية [6] لمنازل القمرية

وهذه تكتيات كانت كثيرة جداً، وقد حملت أسماء المجنين المشهورين، وشكلت بوجه عام فصلاً من مؤلفاتهم العظيمة وكان الأشهر بينها، تلك التي كتبها الكندي (توفي عام 252 هـ / 870 م) [255] وسهل بن بشر، (أواسط القرن الثالث/التاسع) [256] وأبو يحيى القسري (غير محدد التاريخ) [257]، وأبو معشر المكي (توفي عام 272 هـ / 886 م) [258] وأبو سعيد السجستاني (نهاية القرن الرابع/العاشر) [259] ومن ثم محمد بن يعقوب بن نوح (كتب في عام 659 هـ / 1260 م) [260] وفجر الدين الرازي (توفي عام 606 هـ / 1209 م) [261] وعبي بن ريس الدين الشهيد الثاني (توفي عام 1103 هـ / 691 م) [262]

55/4/2 [فلات مستخرجة من حركات النجوم ومواضعها]

تتمس طوائف الرلادة واختيار الأيام والساعات إلى المادى التي تحكم العلاقات بين النجوم وتشكل معرفة هذه العلاقات، حجر الزاوية في الكهانة التنجيمية وفي السحر الأبيض وفي الفن الظلمسى.

من الطبيعي أن مثل هذه الدراسة لن يسعها الخوص في الحدود الواسعة لهذا الميدان، ومع ذلك فلكي نقدم للقارئ فكره عن موضوع الكهانة السحيمية اخترنا كتاب منحوتات يضم وثائق شاملة إلى حد ما، حول هذا الموضوع، ومسكمي بأن نذكر فيها عناوين لمصنوع كي نصل إلى تفصيل نوع من فهرس مفصل يطلعنا، قدر المسطاع على الآية الكاملة هذه الآلة الضخمة ذات التروس المعقدة والغامضة.

ينقسم هذا الكتاب المجهول المؤلف إلى أقسام ثلاثة [263]:

[1] كتاب القرائن، وهو يتعلق بالعلاقات بين النجوم.

[2] كهانة الظواهر الجوية بحسب دانيال.

[3] ظواهر الشعري بحسب هرمس.

وفي ديل الكتاب يوجد عرض يحمل للعالات المستخرجة من ماسية النور، والمرتطة بالعام، بحسب دانيال، شرحها بظلموس [264]، وتلك المستخرجة من شهر طوبة القبطي [265]، وتلك المستخرجة من عيد الفصح [266]، ويوجد فيه أخيراً، إضافة حول الخسوفات والكسوفات بحسب الأشهر العربية (ورق 137-139).

سنترك جانباً الفصل الثاني وكل ما يتعلق به لأننا عرضنا له سابقاً [267]، ونقدم من ثم

مختلف الأصوار الملكية مظهراً إليها من الناحية الكهانية:

[1] العلاقات بين الكواكب وشرح لمآزجات الكواكب مع زحل، المشتري،

المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد

[2] شرح إشراف الكواكب

[3] شرح هبوط الكواكب.

[4] معاني مواقع أحوال الكواكب مع عقدة الطالع [268].

[5] علامات الكواكب على غروبها.

[6] علامات الكواكب على حركة رجوعها

[7] علامات الكواكب على استقامتها.

[8] أحوال قران زحل والمريخ

[9] حول القمر بحسب وضع القمر في بروج الفلك.

[10] حواشي حول مسائل مختلفة لمعرفة [269] إن كان زحل سيلعب امرأته، أو إن

كان غيب عن أهل ميعود.

[11] كتاب داركان السحيم الذي ألفه فويجت الحكيم [270].

مبدأً ليكون الجواب صحيحاً على السؤال المطروح فغ أربعة شروط

لازمه لا تطلق من فرض خاطئ؛ تجنب الخطأ؛ لدى طرحك السؤال في

معرفة إذا ما كانت الشمس قد غربت أم لا؛ لا تكن في حالة من استحالة
المسير بين الإشارات، بسبب التشابه الذي يحصل بين التقنيات الميمونة أو
المشرومة تتبع التطبيقات.

[12] فالأشهر مسحرجة من ولادة العام بحسب دانيال. مثال: إذا ولد السنة في

برج الحمل حين كان المريخ فيه، فستشهد حروباً وفورات . . إلخ.

[13] قرآن الكواكب داخل برج الحمل ومعانيه.

[14] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق¹²⁷¹، والمقابلة التي تقع فيها،

حينما تكون في برج الثور

[15] مصير الملة والدولة بتأثير برج الثور

[16] شرح لمحاولات السنين وطوالها¹²⁷².

[17] شرح قرآن الكواكب في برج الجوزاء.

[18] مصير الخليفة والملة في لحظة هذه الفترات.

[19] شرح مقابلة الكواكب في برج الجوزاء

[20] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج الجوزاء

[21] شرح طوابع التحويل إذا كان طالع السنة التحولية في برج الجوزاء.

[22] قرآن الكواكب في برج السرطان ومعانيه.

[23] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق حينما تكون في برج السرطان.

[24] مقابلة الكواكب في برج السرطان وفي برج الجدي.

[25] مصير الدولة والملة بتأثير برج السرطان

[26] شرح طوابع التحويل¹²⁷⁴.

[27] فترات الكواكب في برج الأسد، والمسمى (البرج الملكي) الذي تحدّد فيه

أقدار الملوك

[28] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق بتأثير برج الأسد

[29] مقابلة الكواكب في برج الأسد

[30] مصير الدول والملك¹²⁷⁵ بتأثير برج الأسد

[31] شرح تحويل السنة حين يكون طالعها في برج الأسد¹²⁷⁶

[32] شرح قرآن الكواكب في برج العقراء.

[33] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العقراء

[34] شرح مقابلة الكواكب في برج العقراء.

[35] مصير الملك والدولة بتأثير برج العقراء

[36] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العقراء وعطارد¹²⁷⁷.

[37] شرح قرآن الكواكب في برج الميزان.

- [38] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الميزان.
- [39] قران الكواكب في برج الميزان وبرج الحمل.
- [40] مصير الدول والملك بتأثير برج الميزان.
- [41] شرح ما إذا كان طالع السنة الميزان بشراكة الزهرة.
- [42] شرح قران الكواكب في برج العقرب.
- [43] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج العقرب.
- [44] شرح قران الكواكب في برج العقرب والثور.
- [45] مصير الملك والدول بتأثير برج العقرب.
- [46] شرح حول ما إذا كان طالع السنة العقرب والمذنب هو المربح.
- [47] شرح قران الكواكب في برج القوس.
- [48] شرح حول ما يحدث على الكواكب من حريق في برج القوس.
- [49] شرح مقابلة الكواكب في برج القوس والجوزاء.
- [50] مصير الدولة والملة بتأثير برج القوس.
- [51] شرح حول ما إذا كان طالع السنة القوس مع شراكة المشتري.
- [52] شرح قران الكواكب في برج الجدي.
- [53] شرح ما يحدث على الكواكب من حريق في برج الجدي.
- [54] شرح مقابلة الكواكب في برج الجدي والسرطان.
- [55] مصير الدول والملل بتأثير برج الجدي.
- [56] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الجدي، والمذنب هو زحل.
- [57] شرح قران الكواكب في برج الدلو.
- [58] مقابلة الكواكب في برج الدلو والأسد.
- [59] مصير الدول والملل بتأثير برج الدلو مع شراكة زحل.
- [60] شرح حول ما إذا كان طالع السنة الدلو مع شراكة زحل.
- [61] شرح قران الكواكب في برج الحوت.
- الأرقام من (62-76) تعتمد على الكهانة الجوية (الأقواء، انظر سابق) وهي مقتبسة من كتاب لدانيال
- [77] كتاب هرمس المراسمة، وهو النبي إدريس، حول معاني طلوع الشجرى وتأثيراته في الحوادث التي تقع كل عام في العالم، حسبما علمه الله وكشف له، وترجمه هذا الكتاب عن "اللغة المقدسة" إلى العربية مسوبة إلى مخطوطة الحكيم، بعد أن اقتبس أرمسطر من الكتاب المكون في الخزانة^[279]

لدى طلوع الشجرى (26 محرم من كل عام)^[279] يجب رؤيته أي برج من بروج
اعلمك يكون القمر فيه في ذلك اليوم، واستخراج القالات لتلك السنة حسبما حدد

دانيال ذلك وهذا ما علق عليه وشرحه أرسطو لكل مروج العلك، ذاكرة التأثيرات التي
سجتم عن ذلك، في كل بلد يكون تحت تأثير مثل هذا المريج ومثل هذا الكوكب (أي
الشعري) لأن كل مدينة، حسب قول بطليموس يكون خاصعة من ششده تأثير مريج
من أراج لعلك، شراكة أحد الكواكب السبعة (ص 117-118)

شرح مريج الثور المستولي عليه المريج (ص 118-119) ومريج الثور المستولي عليه
الزهرة (ص 120-121) ومريج الخوزاء المستولي عليه عطارد (ص 120-121) ومريج
السرطان المستولي عليه القمر (ص 121-122) ومريج الأسد المستولي عليه الشمس (ص
122-124) ومريج العنقاء المستولي عليه عطارد (ص 124-125) ومريج الميزان المستولي
عليه الزهرة (ص 125-126) ومريج العقرب المستولي عليه المريج (ص 126-127) ومريج
القوس المستولي عليه المشتري (ص 127-128) ومريج الجدي المستولي عليه رجل (ص
128-129) ومريج اندلو المستولي عليه رجل (ص 129-131) ومريج الحوت المستولي عليه
المشتري (ص 131-132)

من كل هذه المبادئ المتعلقة بالكهننة النجمية العربية يبرز مبدأ واحد كان يثير
مخاوف كل الشعوب طوال قرون، ألا وهو افتراضات الكواكب. فافتراض رجل والمشتري
والمريج كان دائماً مرهوباً لأنه يسي بالكوارث والحروب والمجاعات والسنن والثورات
المذهبية... إلخ [280].

56/4/2] مدخل إلى التنجيم عند العرب

غير أن جميع هذه الاعتبارات النجمية جاءت متأخرة، قبل العصر العباسي كان
هناك تعديداً فقط بعض الإشارات التي ما تكاد تشف عن المحاولات الأولى لهذا الصرع
من التنجيم.

فقد نسب إلى الأمير الأموي خالد بن يزيد (توفي عام 85 هـ / 704 م) حميد معاوية
الاهتمامات النجمية والكيميائية الأولى في الإسلام، والتي كانت مستمدة، بوضوح،
حميدك من الكتابات اليونانية. وكان هذا الأمير مؤسس حركة الترجمة التي منصح النجم
الحسيد وابتدعه في عروق الثقافة العربية الإسلامية. فإلى جانب الكتابات الطبية و لكمائة
نسب إليه ابن لندم مؤلف «فهرست» [281] ترجمة (كتب النجوم) التي بحسب رأي نسو،
كان من امقصره، أن يعالج علم التنجيم لا علم الفلك [282]. ويبدو أن ترجمة الكتابات
النجمية المنسوبة إلى هرمس تعود إلى تلك الفترة [283].

في عهد الخليفة المنصور (136-158 هـ / 774-775 م) تعزز نفوه معجى التأثير
 يهودي عبر ترجمة كتاب «الأربعة» لبطليموس^[284]، وهو مرجع أسس في الخدمة
 عربية وفي المرة دافعا ترجمت كتابات تنجيمية يونانية أخرى، وهو ما نكشف عنه
 الاستشهادات العديدة بالشاعر اليوناني دوروثي الصيدوني^[285] مؤلف القصائد السجمية،
 وأسطوخوس الأسيي^[286]، الواردة في أعمال النجم اليهودي- العربي ما شاء الله (توفي نحو
 عام 200 هـ / 815 م) التي لم يبق منها سوى ترجمة لاتينية قديمة^[287]، باستثناء القسم
 المتعلق بكهنة الظواهر الجوية المعترية «باب الأمطار في السنة»^[288].

أما المحموند الفرس لدى الخلفاء العباسيين الأوائل، وعلى الأخص، بوخت الوالد
 والابن اللذان كان الأول منهما ررادشتيًا، قبل اعتناقه الإسلام، في خلافة منصور، فكان
 عندهم أن يخضعوا لتأثير المحمدين اليونانيين عبر الترجمة إلى السريانية أو إلى «يهودية»^[289]،
 وقد أدخلوا، في الوقت ذاته في مدونة التنجيم العربية التي كانت في طريقها إلى التشكل،
 المذاهب والممارسات الهندية^[290].

لقد كان الأدب التنجيمي العربي في العهد الإسلامي^[291] أدبًا زاحرًا إلى أقصى حد.
 ونحن لم نناول منه هنا سوى بعض الجوانب الكهانية بالتحديد، غير أنه يستحق دراسة
 معمقة وتصنيفًا منهجيًا يكشفان، بالتأكيد، عن قدم وغنى الإرث الذي شكلت الثقافة
 العربية الإسلامية مستودعًا وحاميًا له.

ملحق: حيوانات النبوة [القال] عند العرب

لإعطاء حجم محدد للمقاطع التي تولف الفصل السابق، أثرنا أن نحذف من هذا الملحق الجدول المرتب هجائياً لحيوانات العال التي وردت في الوثائق التي أتيح لنا الاطلاع عليها، والعودة إلى ذلك الجدول نتيج الفرصة لمقارنة سريعة مع فوكيور الشعوب الأخرى، ويمكن له أن يتوسع بسهولة مع توسع القراءات.

مع أن احرب التي شها الإسلام على الطيرة، وهي حرب بدأت قبل الإسلام في الشعر^[1]، فقد بقي تأثير الحيوان في حياة الإنسان اليومية مع ذلك قوياً، فالحيوان المقطور على خصائص غامضة وحساسة عريضة تجاه بعض الظواهر الطبيعية، وعنى عريضة متنبية جداً، حافظ على اللغز سلباً تقريباً. ذلك العر الذي تغلف به الحيوان منذ أقدم العصور، وقد نُظر إليه لأمد طويل على أنه ركيزة التحليلات الإلهية، واكتسبت أفعاله وحركاته قيمة الرمز، وعبرت عن وحي الألهة، وكان مهم لعنه يمثل دروة الحكمة^[2]، فهي داعية تتكلم القوي الشيطانية التي يحسها^[3].

وقدما بعض العرب المديجين داخل القبيلة، شكلت الحياة الجماعية بديونيات واقعاً عجلاً ممتع نمائلتها مع حياة البشر^[4]. فمسكها الواقع تحت الأرض أو في الأحواء وصعها في اتصال مباشر مع منابع السر والكشف، وجعل منها بحة للأرواح، حيث يُعترض أهم مستمد من هناك معارفها فوق الطسعة. إن مراقبة تختر دمها وتفحص مراكزها الحوية (القلب، الكبد، الأمعاء . إلخ) قد أدت إلى النظر لهذه المراكز على أنها أمارات فالية مبرأ من الخطأ، لأنها مسجلة في سجل الطبيعة.

إن هذا السيج من الأفكار الذي حاكه الإنسان حول المصير الملع للحيوان، والذي كان وحيه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع وجود الإنسان^[5]، جعل من عي الوحيد

الإسلامي بقوة فوق الطبيعية للحيوان ضعيف الأثر. وفيما بعسا هنا، فإننا لن نأخذ من كتاب الحيوانات البرية، وكتاب الحيوانات اللطيفة العربيين سوى ما له علاقة بالكهانة

1 | النحلة

حول عريستها الكهانية، وحتى السنوية، بمكر الرجوع إلى «توبيق فهد» نحل في الإسلام، ظهر في دراسة يولوجية للنحل بإشراف ريمي شوفان نشر ماسون باريس عام (1968 م) ص (61-83).

2 | العقاب

لم يعرف العقاب بوصفه طيراً للمال¹⁶، ولكنه كان خليقاً أن يكون كذلك بالتأكيد. على قعر عربي في جزيرة تاسوس، نُحت رسم عقاب يرمز إلى مهنة عراف هو والد اسميت بابي النصب¹⁷. ولغة عقاب يمثل نائماً يدرّب كاهناً مسيحياً على الكهانة هو مأمون بن معاوية. وقد أُهمل عن القدوم اللوشيك للنبي محمد (هنري لامانس، المسيحيون في مكة عشية الهجرة في (Bifafo, 209) ذكره ابن الأثير في «أسد الغابة، ج 3/53») هناك مثال نموذجي عن الفالات المستخرجة من العقاب موجود في: أكسينوفون > cyropedia, II 4, 19، بخصوص فيروس. فيما هو في طريقه إلى أرمبيا وثب أمامه على حين فجأة أرنسب وطار عقاب، متوجهاً نحو بحر فيروس، ثم انقص على الأرب فأمسكه بمخالبه ورفع، ثم حمله إلى تلة قريبة والنهمة. ويضيف أكسينوفون إن هذا المال قد أفرح فيروس إلى أقصى حد، فوجه الشكر والثناء لزيوس¹⁸.

3 | الحمام

لعب الحمام دور اللبل للملهم في أسطورة بناء مدينة واسط، فيما كان الحجاج معسكرًا في المكان الذي سيتم فيه بناء المدينة، رأى راهبة بعد دجلة على أنان، ولما وصل إلى ذلك المكان فضحت اللذات قائمتيها الخلفيتين وبالت. فترلت الراهبة عنها، وكسّطت البعة التي بات عليها الإتان، وألقت التراب للبل في النهر. وحين رآها الحجاج استدعاها وسألها عن ذلك، فقالت: تقرأ في كتبنا أن معنًا مسي في هذا المكان وسيُعيد الله فيه ما يصي على الأرض بشر يؤمنون بوحدهته. وحينذاك رسم الحجاج محيط مدينة واسط، وبني المسجد في المكان المشار إليه. (الطبري ج 2 ص 1126، أساطير بناء بغداد، ج 3 ص 276،

وبناء مدينة ارافقة ص 372، ابن الأثير ج 5 ص 436، ياقوت ج ص 681). إن الدور الذي يلعبه الحمار معروف في فولكلورات أخرى « même rôle » cf ap. Hopf, Thierorakel, 75; pour les chevaux ib. 74, les bovin, ib. 78, les cerfs, ib. 84 والابقار، والأيتان. وفي الروايات الإسلامية، فإن تمثيل الحمار يشير إلى وجود شيطان^[9]. ولكن معناه في العلات مرتبط بطرواف أخرى، « cf Arabica 8, p. 55, n° 40-41 »

[4] النعامة

في الطريق إلى المدينة رأى ابن عامر، أحد القراء الدمشقيين (توفي سنة 118هـ/ 731 م)، خمس نعومات، فقال لرفاقه: ما ترون في ذلك؟ فقال بشر بن حسان: علمت أن رسول الله قال: لا عدوى ولا طيرة^[10]. وأنا أقول مع ذلك، خمس سموات من الجنة (ابن قتيبة: عيون الأخبار 2/ 149).

[5] البقر

يفترض أن يكون البقر الذي كان الدعامة الحيوانية لبعض الآلهة السامية مشروطاً^[11] في العلات مثما كشف عن ذلك البويري في كتابه «النهاية» 132/3، 16/1 « cf Arabica » 37 n° 54, p. 8. وقد استخلص فريتاغ « Freitag, Einleitung, 161 » النتيجة نفسها من بيت في الحماسة^[12].

[6] الجمل

نجد لدى البويري، نهاية، المجلد الثالث، ص 134 (انظر مجلة أريكا Arabica, 8, 56, 62-66 n°) عدة أشكال من العال المستقى من الجمل الذي يحل أحياناً محل العرب لإعلان الانعصال « IBŠIH »، ترجمة راث، II، 183. يربط تقلال صعيان يعود أصلهما إلى الإمارة العربية بين الحمل والثروة المصاعفة للساميين (انظر كومون Cumont، ورد في محه «Ét. Surrennes, 270-6 = RHR 69/1914, 1-11 »).

[7] الناقة

وهبت الناقة عربية كهانة مسلم التي نفسه لها. فلدى وصوله إلى المدينة بعد رحله عن مكة، نراه لواقته اختيار المكان الذي سيبني فيه أول مسجد، وقال لبلدين أرادوا

يقادها حلوا سبلها وإنما مأمورة^[113]. أما الحالات التي جرى الاعتماد فيها على غيره ساعة لتحديد موقع الماء والمرعى والأثر فهي كثيرة جداً. فتاة عند المظب فحرت لماء من تحت فوائمه، مفدة من لفلالك القرشيين الذين كانوا ذاهبين معه إلى كاهه بني سعد هزم في سورية كي تحكّم في التراع الذي نشب بينهم حول رمزم «ابن سعد 1/49» وقمة قاطلة أمكها العظى قادهما غريسة إحدى النوق إلى موقع للماء^[114]. وفي الحج عام (6 هـ) استشعرت باقة النبي بالخطر الذي كان يتهدهه لأن القرشيين كانوا مصممين على سعه من المشاركة فيه^[115]. عبر أن المثل العربي القائل: أنشأ من ورفاء، أعطى للندقة طبعاً مشروماً، ولكن هذا الاسم على الأرجح كان لنافقة بعينها، بسبب لونها الأصفر أو المحصر، أو لأنها كانت سبباً في حرب بين قبيلتين^[116].

8 | الحصان

هناك حديث للنبي يسمح لنا بالقر بأن الحصان يعد أولاً حسناً^[117]: احبيل معقود في مواصيها الخير إلى يوم القيامة ولكن حديثاً آخر يجعل معنى مصاداً يعطي طبعاً مشروماً بفرس والمرأة والمزول^[118]. وقد سبب إلى الفرس العائلات المستخرجة من الحصان والبغل، بحسب الجاحظ في كتابه «الفراسة 2» و (Arabica 8, p. 54, n° 38):

- * إذا انفض الشعر في ذيل حصان أو بغل فذلك يدل على أن صاحبه سيذهب في سفر.
- * إذا انفض الشعر على السطح الخارجي للذيل، فإن الإقامة في المكان ستكون طويلة.
- * إذا انفض الشعر المحيط بالذيل، فهذا يدل على أن صاحبه سيسافر وسيعود سريعاً.
- * إذا انفض الشعر على الجانب الأيمن للذيل، فهذا يدل على أن عدد ذواب صاحب الحصان متناقص.
- * إذا انفض الشعر على الجانب الأيسر للذيل، فهذا يدل على أن عدد ذواب صاحب الحصان سيزداد^[119].

9 | الكلب

على حد قول الجاحظ، فإن هذا الحيوان الذي كان له طابع مقدس لدى الساميين^[120]، يصلح لاستخراج العائلات يقول الجاحظ: إن ما يدل على أهمية الكلب ما قل منه من خير وشرف. حتى أن اسمه ورد في القرآن (176/7، 18-22) كما أنه يصح بمال

والطيرة ويصلح لنا؛ بل النامات^[21]. غير أنه لم يبق إلا القليل من هذه العادات واستاء مطبع اللوري مترجم في «cf. Arabica 8, p. 50, n° 57»، فحس نجد في «كتاب لعين» الذي «ستشهد به ابن قتيبة القالات التالية:

- * إذا ببح الكلب فجأة بعد أن سكت فجأة، فهذا يدل على أن اللصوص قد اجتمعوا لمهاجمة المنزل أو المنازل المجاورة «عيون. 152/2».
- * إذا عصوت الذئب في الجبال، وحاولتها الكلاب في القرية^[22]، فإن الحرب سيشتد أولها وسراق الدم.
- * إذا سكت الكلاب وجاوتها ذئاب الجبال فيكون هناك أوبئة وجوائح مهلكة.
- * إذا أكثر الكلاب من الباح المظطع والجواح^[23]، فهي تسمى بذلك هن أن العدو سيكتسح^[24] البلاد «عيون. 152/2» العرافة: 8.

وحول العادات المستخرجة من مختلف الأحوال التي يتخذها الكلب هناك كتيب بالتركية موجود في مجموعة مكتبة كلية اللاهوت بجامعة كامبردج > cf cat Palmer, p. 129 [R. 13.47 III, fol. 20^v-24^v].

وفي التقسيم الإسلامي ثمة طابع شيطاني أعطي للكلب الأسود الذي يرغم أنه يمثل جنيًا «ابهارى، 72/1، الترمذي، 69/1، الملاحظ: كتاب الحيوان، 69/4، لدميري، 2/359، «Van Vloten, in WZKM 7/1983, 240».

10 | التنقي

هائر قاله حسن، ويسمى أبو سعد لدى عرب الأردن، وهم يحلوه ويتعنون عن صيده لأنه ينمي إلى الطيور التي تشي الحرب على الجراد حين ينقض عني شكل سحب مظلمة، ويلتهم المرووعات، فصل الفائق في أسراب متراصة وتصع بحررة عظيمة لجراد > Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, 250, comp. M. Rousseaux folklore marocain, in Bulletin de l'Instruction Publique La cagogne dans le Marocain, n° 225/oct - déc 1953 pp 83-96.

11 | الديك

مع أن الديك اقترن بالعبادة الوثنية للحرانين^[25]، فقد كان يستخدم كرمز شخصي ويمارس دورًا حماسيًا بسبب روابطه مع الالهة المؤنثة والقمرية^[26]. وقد استمر الديك يسمي باحرام لا يضاهي بالقيل إلى الحيوانات الأخرى، فالرسول نفسه قال: «الديك

الأبيض صاحبي، فهو عدو لعدو الله^[27]، وهو يحرس منزل صاحبه، وسعته منزل أخرى (المحافظ: الحيوان 94/2). وحسب الملاحظ نفسه فإن النبي كان يؤوي ديكًا في بيته (المحافظ، الحيوان ص 506) وكان أصحابه يسافرون مصطحبين معهم ديكًا^[28]، يصف الملاحظ: ويرغم بعض المحرمين بأنهم لاحظوا أن الرجل الذي يبيع الديك الأبيض الذي لا يسوب بياضه شيء، لا تهرج الديكات تلاحق عائلته وماله.

ويسروى أيضًا عن الرسول عليه عن لعن الديك الذي يدعو إلى الصلاة^[29]، وأعطاه الرسول صورة لها علاقة بشاة الكون فهو يقول: من بين مخلوقات الله ذك عرفة تحت العرش وبرائه على الأرض السفلى وجماحه في الهواء، وحيز يقضي تلك نيل ولا يقى إلا نلته، يصرب بمحايه ثم يقول: سبوا الملك القدوس الذي لا شريك له، وحيث تضرع جميع الطيور بأجنتها وتصدح جميع الديكة بأصواتها (المحافظ، الحيوان 94/2) وقد أعطى للديك اسم (أبو راجر). يقول شارح مقامات الحريري: يستخدم الحديث لرجل في العيافة (باريس 1847، 662).

إن لشكهم بواسطة الديكة الذي كان يمارسه اليونانيون (روشي-بيكيرث 144/1-145) لم يكن معروفًا عند العرب كما يبدو. والأمثلة الوحيدة للمالآت المستخرجة من سلوك الديكة منسوبة إلى الفرس.

- * إذا صاح الديك في أحد المنازل قبل وقت صباح الديكة، فيكون ذلك للمعزير من عطف سيحل قريبًا في ذلك المنزل
- * إذا صاحت دجاجة في أحد المنازل مثل صباح الديكة، فيكون ذلك تنبيهًا لسكان ذلك المنزل من معية على وشك أن تحمل بهم
- * إذا ما قصر الديك عدة مرات فوق أريكة صاحب المنزل فإن هذا الأخير سينال الحمد والشهرة.
- * وإذا ما فعلت دجاجة ذلك فإن صبي صاحب المنزل سيصبح غاملاً.
- * إذا ما سلخ ديك فوق سرير صاحب المنزل فإن هذا الأخير سيكسب ثروة يطمع فيها ورزقًا كثيرًا^[30].
- * إذا فعلت دجاجة ذلك فستنال زوجها مه خيرًا كثيرًا^[31].
- * إن أن ديك في منزل، فإن مرضًا من أمراض الرجال سيتفشى في المنزل
- * إذا آلت دجاجة في منزل، فإن مرضًا من أمراض النساء سيتفشى في المنزل
- * إذا كان صباح الديكة ضيقًا بعويل شخص يكي فإن الملوك سيعم بين النساء
- * وإذا فعلت الدجاجات ذلك^[32] فإن الموت سيشر بين الرجال.

- * إذا معنى غراب أسود وجاوزه دجاجة بصوها، فإن ذلك يشير إلى أن أرضاً يبابا سوف تثمر من جديد.
- * إذا قوفلت دجاجة وجاويها غراب فهذا يشير إلى أن أرضاً معمورة سيحل بها الخراب «ابن قسبة: عيون الأخبار. 151/2-152؛ عرافة 80»
- * إذا كررت النيككة صياحها، فيكون ذلك بشارة وإعلاناً عن انصر أولياء الله على أعدائهم «العرافة. 2».
- * إذا صعد النيك بجناحه من دون أن يصيح فهذا يدل على أن خيراً مأمولاً سيصيب ممن كان يظنونه «العرافة. 2؛ عيون. 152/2».

12 | الغراب

هو طير افال بامتياز عند العرب^[33]، والمعطيات الكهانية المستخرجة من الغراب عديدة جداً، حيث إن بإمكاننا أن نخصص دراسة خاصة للعالات المستخرجة من هذا الطائر، والسبق وردت في نص منسوب إلى الجاحظ، اقتبس السويدي في كتاب «نهاية لأرب. 130/3-132» (أرابيكا 1961/8 ص 30-58). ونحن لن نعود إلى ذلك الجدول الذي يشبه في أكثر من عنوان فيه اللوائح الأشرور-بابلية من النوع ذاته^[34]. ويكفيها هنا أن نكمل المعركة التي كوتها العرب عن هذا الطائر المشؤوم في الأساس^[35] بإيراد أكثر الشهادات شمولاً واتساعاً.

فتسميته (الأعور) لحدة بصره ولكن بقلب المعنى^[36]، للتعبير عن اللعنة، استحق الغراب، كما يبدو، هذا الطابع المشؤوم، من جهة بسبب لونه الأسود^[37]، ومن جهة أخرى، بسبب نعيه الذي يذمر بالليل والفراق ووحشة الإقامة^[38].

إن إحدى الحركات الأكثر شؤماً للغراب حين يتغ ريشه. فقد رأى أبو الساس، وهو لعن هارب من السجى، غراباً جاثماً على بانة يتغ ريشه ويبص، فنبأ به عراف من طب بالعودة إلى السجن لعنوه طويلاً، ثم موته على الصليب بعد ذلك^[39].

وكبار العرب بعضاً للهند^[40] في قصة من كتاب «الأعاني» حاصه بعد الله من العسل. وكان قد علق جاريه مصريته، وهام شغفاً بها، وكان يوماً جالساً بسطرها، وقد وعدته بالزيارة، إذ سقط غراب على بوابه داره، فتعب مرة واحدة، ثم طار، فتصير عند الله من ذلك. ولم يزل ينتظرها يومه، فلم يرها. ثم عرف أنها قد اتحدت مع أبيه، إلى بعدد، فتعصر عليه يومه، ومكث مدة لا يعرف لها خيراً، فيسما هو جالس ذات يوم مع أصحابه، إذ سقط حدهد على بوابته، فصاح ثلاثة أصوات وطار، فقال عند الله وأبي

شيء أبهى العرب للهدهد عليا، وهل مرك لنا أحنكا يؤدينا بهرقه. وتظهر من ذلك، فما
 فرع من كلامه حتى دخل رسولها معلمه أنها قدمت منذ ثلاثة أيام، وأنها قد جاءت راتره
 على إثر رسولها

وحسب الجناحط، فإن عدد نقات العرب يؤخذ في الحسن أيضا «الحيوان 142/3».
 والبس ينظرون من العرب حين يعق مرة واحدة، وإذا نعى مرتين تعاطوا بذلك. ولكن
 المؤلف يقول في الصفحة ذاتها: وإذا يعق العرب مرتين فذلك شوم، وإذا يعق ثلاثا فذلك
 فال حسن على قدر الجزاء.

وليس عدد نقات العرب وحده، هو ما يميز الفأل الحسن من السيئ، وإنما أيضا
 مختلف بعماقها. وحسب الميداني «أمثال، فريتا ج 1/608»، فإن عاق: صرخة عالية، نبع
 عن فال سيئ، في حين أن عيق صرخة صغيرة، تبين عن فال حسن، وهذا التمييز غير
 موجود في «تاج العروس 37/8» حيث إن (عق) هي الكلمة الصوتية التي تحاكي اسعيق
 الأجنح والأبح للغراب، في حين أن (عاق) (ص 40) تعني بالتالي، المراق.

وليس من الواضح أن الإسلام قد خفف من الأهمية الكبيرة لفأل العرب في عقول
 أنصاره، وحتى بين أفراد الطبقة الحاكمة والمتنورة في العصر الأموي، الذين كانوا
 لا يزالون عربا أصحاحا. والحق أن الاعتقاد بمالات العرب سيظل حيا كما تشهد على
 ذلك لقصتان التاليتان:

في العام (45 هـ / 663 م) غير معاوية زياد بن أبيه واليا على البصرة، ولكن الأخير
 توجه إلى الكوفة عبر عالم بعد تنميه بالبصرة. وخاف المعاوية والي الكوفة من أن يكون
 زياد قد عثر في مكانه، فبعث إلى زياد وائل بن حجر الحضرمي الذي لم يتمكن من
 الحصول على أي خبر من زياد حول سبب مجيئه إلى الكوفة. وفي طريق عودته رأى
 وائل غرابا يعق، فعاد حينئذ إلى زياد وقال له: هذا الغراب سيحملك تعاد الكوفة ثم
 السحق بالمعرة وقد وصل رسول من معاوية في اليوم ذاته ليطلب من زياد الذهاب إلى
 البصرة^[42].

كان الشاعر الكميث يعيش متخفيا، فقد كان يلاحقه رجال الخليفة الأموي هشام
 (106-126 هـ / 724-743 م) لأنه أشد شعرا في مدح العلويين والخامس، وقد صدق
 مره عد صديقه أبي الوضاح قسارح إلى العرار. وراى حسداك غرابا وقف على حمار،
 دراح يعق، فقال لصديقه: سيقبض علي رجال الخليفة وسهرا جدار يست وفي صباح
 يوم اساني وجد أبو الوضاح جدار يته منهرا^[42].

13 | النمل

استثناء ما لبس اثنين أشهر إليهما في أرابيكا 8، 55 رقم 52، 54 لم يعثر على أي شيء آخر حول هذا الموضوع.

14 | الظبي

كان سرور الظباء من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين، معنى كهناي عند العرب. وبوجه عام، فإن رؤية ظبي في بداية النهار كان فالاً حسناً (القرويني، 385). ومع ذلك فإن الشاعر كثير عزة عد لقاءه عزال فالاً مشؤوماً¹⁴³. وروى لبنيقي قصة «كتاب المحاسن» 354-5 سبب إلى قس بن ساعدة نفسه لخرجات ظبي كان يمشي على رأس قطيع من الظباء. فقد أرسله ملك الحيرة أبو قابوس (المعتمد بن المنذر، أواخر القرن الخامس للميلاد) برفقة مبعوث له إلى أحد دلالته كي يجمع جيشاً لقتل أحد العزاة. فبما هو يسير على ظبي ورآه قس يدخل كاسه، ويختفي فيه في اللحظة التي كان فيها رفيقه يشد هذا البيت:

ألا ليت شعري ما تقول السوايح

أعناد أهو قابوس أم هو رائج¹⁴⁴

فكان قس لرفيقه: إذا كان الزجر صحيحاً، فإن سيدك يرفد تحت الثراب معلوماً بطبقات من العبار. فسأل الآخر: وكيف ذلك؟، قال قس: حين انتهيت من إشاد البيت، دخل الظبي تحت الأرض. ولم يلبثنا طويلاً حتى علما موته، وبقي ولده من بعده.

15 | الواق

نصوص هذا الطائر الذي يتنامى بالصرد¹⁴⁵، فقد قيل عنه كل ما هو جوهري في «أرابيكا» 1، 37، عدد 2. ولصنف مع ذلك أنها يجده إلى جانب الغراب (حاتم) كطائر قال ونحت اسم واق في بيت شعر للمرهش الأكبر¹⁴⁶

ونقد غنوت وكسنت

لا أهدر علسي واق وحسام

فإذا الأشقم كالأريا

من والأبامن كالأشامن

وكسنتك لا خير ولا

شر علسي أحد بدام

وفي بيت آخر للرقاش الكلبي^[47]:

وبسبب مكاتب إذا جد رحله

يقول عدنان السوم واي وحام

غير أن هذا المعاني بين الطائرين لم يجمع عليه واضعو المعاجم والواقع أن أبا عبيدة يستعمل واق للصرد. أما الفيومي (توفي عام 770 هـ / 1368 م) في المصاحح فقد جعل منه صوراً للغراب^[48] وهكذا فإن حاتم يدل على الغراب بسبب لونه الأسود، وعلى اسواق بسبب حكاية صوته. غير أن الصاعاني جعل الواق صوت وفوقه صد الطائر، في حين أن بن قتيبة جعل الوقوفة عواء للطيور وصنيتها عند المصاح^[49].

إن انتماء الصرد إلى فئة طير الغراب (كما ورد في ص 269) جعل منه طيراً مشظوماً. وقد ثبت بمناهجه مع الأختيل^[50] فإن طابعه الحوسي سيكون مركباً من بحلال المثل القائل: أشام من أختيل. وثمة بيت آخر أعطي له بسبب ريشه المرقع هو الأخطب، وهو بهذا البيت الذي ورد في بيت استشهد به الديميري (24 / 1) سبي العال على نحو وصح^[51]

ولا أنفني من طيرة عين مبررة

إذا الأخطب الداعي على العرج صرصر

من المرجح جداً أن الطابع الحوسي أو السعدي لفالات الصرد كان يتعلق في البداية بمسقطه وبطيورته ويقواعد تكهية طيرة أخرى، مثلما يدل على ذلك الحالة التي وردت في النصوص الآشورو-بابلية المتعلقة بهذا الطائر، والمترجمة في «أرابيكا 8». ولكن إحلال الغراب محل الصرد في القصة المتعلقة بنهر الرجر، والمذكورة في «أرابيكا 8، 30»، مثلما حفظها لنا الديميري (2، 75) لا ندعنا يؤكد مثل هذا الافتراض.

16 الضفادع

اعتبر يقين الضفادع حملاً للإله في المأثور الإسلامي^[52] فابن سيما، كما يقول لدميري (2 / 103) يقول: إذا تكاثرت الضفادع في إحدى السنين أكثر من المعتاد، فإن جائحة ستجر بسببها إن أصل هذا العال فارسي، وهو مقتبس من المصدر ذاته الذي افترضت منه هذه الحالات التي رولها الخاطب وابن قتيبة، أي من كتاب العبر

* دا نقت الضفادع كثيرًا، فهذا يشير إلى أن الموت سيحتاج الناحية التي كانت فيها الضفادع.

* وإذا نقت الضفادع بينما الموت يضرب الناس، فهذا يشير إلى أن الموت يتعدى هذه الناحية، وعراقه، 8

* إذا نقت الطفادع كثيرًا، فذلك يبي عن أن جماعة حيوانية محدث

أعيون 151/2

من انصرص أو الصدع تنمي، لدى العرب القدماء، إلى فئة الدجاجة، جمعها لحم، وهو اسم أعطي إلى نوع من العظاية^[53] أو الصفدع (المصلر نفسه). وعنده، فإن انصرف لحمه يعني شؤم، وجمعها لحم أو لحام أو لحام، ويُستعمل لكل حيوان صغير يُعتبر القاء به أو عطاسه^[54] فالأ مشؤومًا.

17 [القمند]

من بين العذلات التي أنبأت أبا ذؤيب بوفاة النبي رؤيه لقمند ذكر (شيهيم) ممسكًا بأفصى كانت تنلوى تحت، بينما كان القمند يلتهمها حتى أتى عليها ومسر أبو ذؤيب اسم الشيهيم ب(شيء مهم)، وتلوي الأفصى بانتعاد الناس عن الحق في ظل دولة خليفة النبي، وانتصار الشيهيم أخيرًا بانتصار الخليفة^[55].

18 [البوم]

كانت البوم ولا تزال عند العرب طيرًا مشؤومًا^[56]. والبوم الذكر المسمى صدى أو هامة، يحسد بظهورهم الروح المتعطشة إلى الانتقام لمن يموت غيلة.

لم يبق لنا من الفلكلور العربي القديم فالات مستخرجة من البوم، والمقاييس، فرب إشارتين من أصل فارسي تبيان بأنها استحدثت كطير من طيور الفأل. يقول (الملاحظ): وعند أهل مرو يتعامل الناس به لأن اسمه بالفارسية نارمال، بمعنى تنقى^[57]. وحسب «كتاب العيون»: إذا نقت البوم كثيرًا في أحد المنازل، فإن المريض الذي يكون فيه سيئ^[58]. غير أن انثناء البوم إلى فئة الطيور الليلية المخصصة لرحل أصفى عليها بوجه عام طابقًا مشؤومًا.

19 [الدب]

من بين السموات التي أغلب عن محيء النبي، احتفظ لنا للمأثور دت أشكالا عسدة، وفيها يحدث دتب إلى راع يلومه لأنه أنكر عليه معجزة وضعها الله في طريقه، وهو يخبره أن مينا يبعث في وقت ليس بعيد سيوصي بالعدل (الدميري 449/1، انظر ص 83) كذلك فإن أحد بطون قبيلة خراقة، والذي تحدث عنه مع هذا الدب، تسعوا باسم: بو مكلّم الدب «الأعاني 37/58».

وقد مارس الذئب دور الدليل في قصة عن الشاعر الكميت بعد خرح هذا الشاعر ذات ليلة مع نفر من بني أسد، وبينما هم في الطريق اقترب منهم ذئب، ففسموا به شيئاً من الطعام ولشرب. ولما نابعوا طريقهم جعل الذئب يعوي، وطمس الكميت أنه فهم معنى عوائه، وقال لأصحابه: يريد الذئب أن ينبهنا بأننا ضللتنا طريقنا، فحدو بمنكم وفي الحال توقف الذئب عن العواء «الأعاني 115/55»

وتحسب لقروبي (1/385) فإن العرب يزعمون بأن الذئب إذا ظهر عني يسار الإنسان (ساح) فإن الإنسان سيتعلب عليه، وإذا ظهر على يمينه فإنه يتعذب عني إنسان^[59].

20 الهداة

حول هذا الطائر الذي يعد واحداً من خمسة حيوانات فاسقة حيث يُخلق قننه في حالة الإحرام، وحتى في داخل الحرم ذاته^[60]، لم نجد سوى قال واحد روه البويري (نهاية، 3/135)، وترجمة أرايكا (8، 57).

21 الذباب

بويري (نهاية، 3/133 = أرايكا 4، 55، عدد 53)

22 البغل

البويري (نهاية، 3/132 = أرايكا 8، 54 عدد 38-39 ص 503).

23 الأوز

في اليوم الذي قتل فيه علي بن أبي طالب، خرح إلى الصلاة، فصادف في طريقه سرباً من لأوز صافراً بأعماه، فحاول أصحابه إبعاده عنه فقال ضم علي أن كوشم إهم بيكوني، ولم يمض إلا وقت قليل حتى قتل (ابن الأثير، 5/36، الدموي، 1/98)

24 الطير

في بعض قصص الكهن بالظفر (زجر) لم تكن اسم الطير مختصاً لظفر معين فصادف في البويري (نهاية، 3/153، 2/5 = أرايكا 8، 57 عند 72-74 و = إسبني

«عجاس والمساوي» مثاليين اثنين على ذلك. الأول (عجاس، 349) فيعلو بيحيى بن حاند بن برمك فقد كان يسعى في جمع مبلغ كبير من المال (ثلاثة ملايين درهم) طلبها منه المنصور لامتداده والده خالد بن برمك من السحر. وقد جمع يحيى خلال يومين مليونين وسبعمئة ألف درهم، وكان مهموماً حائراً في كيفية تأمين الباقي، فسيما كان يعبر البحر، إذا براجر يدفع نحوه قاتلاً: أفرح الطير^[61] (أي: تكلم وأوضح)، وجواره يحيى ولم يمر ما قاله أي اعتنام. فتيعة الراجر وتعلق به، فقال له يحيى: أيها النفس، دعني وشأني فأنا مسعول عك. فقال الرجل: أعلم، والله إنك لمهموم، وبكر همت سهرج. ففدأ وفي هذا المكان سيكون لواء الجيش بين يديك. وحين رأى الراجر دهشة يحيى، وريسته أصاف: إذا تحقق هذا فأنت مدني لي بخمسة آلاف درهم. فقال يحيى: نعم، وحدث نفسه قالاً: حتى لو قال خمسين ألف درهم لكنت قلت: نعم، ما دام ذلك يبدو مستحيلاً. غير أن حذر احتياج الأكراد الموصل وصل إلى المنصور في ذلك اليوم، فبحث عن رجل قادر على قيادة الجيش لتجنب وقوع كارثة، فصحه المسبب بن زهير بيحيى بن برمك، ويتكلم هو بخالد بن برمك. فاستدعاه الخليفة وأعفاه من الثلاثة ألف درهم المتبقية في ذمته، وعهد إليه بمهمة القضاء على ثورة الكرد. ولما مر يحيى بالبحر بمسكاً بيديه راية الجيش رأى الراجر يقترب منه قاتلاً: أما أنتظرك ها منذ العجر. فابتسم يحيى وأشار إليه أن يتبعه، ثم أعطاه خمسة آلاف درهم.

أما لقصة الثانية (عجاس، 354) فتعلق بالشخصية الأسطورية قس بن ساعدة. فقد سأله فيصم الروم: هل تزجر؟ أجابه قس: نعم العرب معروفون بالزجر. فسأله: ما أعجب ما رأيت؟ فروى له قس: حللت مع عربي من أصحابي في بلاط أحد الملوك، فوجدناه يتأهب للانطلاق إلى غزو قبيلة بصرية. فلما كان على بعد فرسخ من مدينته، أمر بأن نصب خيامه وقه ويتشر جنوده من حوله. وبعد أن أقيم سرده على صفة كرم أمر بأن نصب لي ولصاحبي خيام صغير، وأقل طائران في تلك الأناء، أحدهما أسود والآخر أبيض وأيهما أنا وصاحبي. وحين مرا فوق رأس الملك صمما بأحدهما وهما ذيلهما، وغايا، ثم عادا، وحين أصبحا قريبين من الملك حوما حوله، ثم حظ على الأرض، وجعلنا ينقران الحب على مقربة منا فقال صاحبي: لم أر قط أعجب من هذين الطائرين، فأيهما تختار أنت؟ قلت: الأسود، قال: أما أنا فأحار. لأبيض، فأني راجر تسخرجه منهما؟ قلت: النهار والليل يحيطان بهذا الرجل في أنه سمره ولن يلبث أن يموت. أما فعصيك الأبيض فأراه علامة على الخيبة، لأنك ستعود حاي وفاجر. فتكلم صاحبي من ذلك.

وفي مساء اليوم التالي أرسل للملك من بطلسا لمبادته، فاطلعه صاحبي على تسمي
 للمجر، فطلب مني أن أوضح له تسمي فقلت له الحقيقة، فغضب وقال لي: لقد جئت
 بتسمي هذا من أجل إخوانك في الدين. فأجبت: لم أقم إلا بإعتبارك الحقيقة وحيد
 أمر تسمي ورجل ولكنه ما كاد يتعد حتى شعر بدمو أجله فأمر بإعطائي عسبر باقة
 وقمار: كانت تسميحه قس صادقة. وهكذا فقد عدت من عنده بقصيص من الوق،
 وانصرف صاحبي صمير الهدين.

25| القَبَج

عن طير القَبَج يذكر هذا القائل من أصل فارسي: إذا جارت طيور حجل برية عن
 صوت طيور حجل داجة، فإن سكان الناحية سيظفرون بأعدائهم «المحافظ، المرأة»، 9.

26| الحمام

عن هذا الطائر الذي يخلق عاليًا، ويُطر إليه في المأثور الإسلامي^[62] بوصفه طيرًا
 شيطانيًا، عثرنا على فالكين اثنين رواهما البويري (نهاية، 3/ 133) = «أرابكا 4، 55، عدد
 44، 45، 46، 47، 56». ولغة بيت لأبي تمام يتحدث عن العيافة من خلال الحمام^[63]
 من الحمام فبأن تَمُوت عيافة

من حاله فبأن تَمُوت حمام

ويتعلق معنى لبيت بتسمي كهائي من على النجاس الصوفي بين الحمام (بفتح الحاء)
 والحمام (بكسرهما)، أي: الموت.

27| الدجاجة

مر ذكرها سابقًا في الحديث عن الديك (البويري، نهاية 3/ 133) = «أرابكا 8، 55،
 عدد 55».

28| الجرد

وابن ساسا الآثار الناحية عن فرص العثران والتي كانت تعطي علامات وألية وإصافه
 إلى حده الممارسة، روى المحافظ وابن قتيبة فألات أخرى مستخرجة من الجردان (عمارة
 8، غير 2/ 15): إذا عثب الجردان في مؤونه صاحب اليب من الجس والشعير والمضعم

«عَيون»، مستشهد صاحب البيت بزيادة في رزقه وعدد أولاده. «إذا قرصت الجردان الثياب فهذا يشير إلى تناقص في ثروة صاحب البيت وفي عدد أولاده، ويجب عليه أن يخلص الجرد منقوص ويرقصه، فهذه الطريقة يتم إبعاد دواعي الخوف من هذا البلاء» «عَيون»، كما انتشر الموت بين الجردان فإن الأسعار ستتناقص وسيكون هذا مرة في البرق.

[29] الثعالب

نحسب الجاحظ في كتابه «المراعاة»:

- * إذا صاحبت الثعالب كثيراً فسبحى بالسحرة ضرر كبير.
- * إذا سموت الثعالب مثل الكلاب فسبحى بالناس أشد البلاء من الحيوانات الضارية
- * إذ صاحبت الثعالب مثل بنات آوى فتقام مناجات^[64] على العديد من الأضراف والوجهاء.

[30] الجراد

يؤكد الجاحظ في كتاب «الحيوان»، 3/ 135، أن العرب ينظرون من جرد الجراد ومن السوابه. وقد زعم الأصمعي أن الباقعة خرج مع ريان بن سبار يريدان الغزو، فبيما هما يريدان الرحلة إذ نظر الباقعة وإذا على ثيابه جراد، ذات ألوان، تجرد، فتطير وقال عيري الذي يخرج في هذا الوجه، ولم يفتح. فلما رجع ريان من تلك العزلة سألما قال: إن الذي يحسبه إنما هو شيء عن طريق الاتفاق. نعم لا نكراد في أن هناك مصادفات يصح فيها الرجح ويمكن أكثرها بظل من دون أي أثر^[65].

[31] الأنعي

حيوان مفترس وكساح يصلح لاستخراج العالات في العادات الزراعية لساميين لمعين شدا^[66] (نكعابين والآراميين على الأخص) الذين يصورون الإله القمر في شكل «نعي»^[66]، وهذا الحيوان الراحف، كما يبدو، كان ملائعاً، ومد وقت مكر، لأملاك المكينة، فاسمه الذي كان لدى ساميين الشمال «نح ج ش»^[67] عد مرادفاً للغزال (الخمس أو السبي) لدى العراقيين والآراميين والسريان والعرب^[68]. وسبب لتناقص

سحر مد الاسم (سحر) و(سعد) عند العرب، فقد أخذ معنى السحوم وأصبح (سحر) وحرر في الوقت ذاته من الكهانة الحيوانية لينحل في القالات التسجيمية والسحر الأبيض.

- ونحن لم نفع على أي حال عن الأفعى لدى العرب باستثناء ما شهدناه في قائل السعد،
ولمألان اللذان وردا لدى الجاحظ في «العراقة 10»، «ما من أصل فارسي
* كل من يرى أفعى تدخل في جحر فستعصبه حسارة وأيضا «عيون الاحبار،
2/152».
- * إذ وجدت أفعى ميتة ممددة في منزل يقيم فيه صاحبه، فستعمل به مصيبة في
مأله،⁽⁴⁴⁾.

[32] القره

(البوري، نهاية 3/ 134 = «67-68 n* 8.57. Arabica»).

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية [استدكار]

من هذين الجزأين اللذين يتألف منهما هذا العمل، يمكننا أن نرسم لوحة إجمالية، أتيح لنا صد البداية ملاحظة أنه ومع الطابع الجزئياً للكهانة العربية والبدائي عاكساً، ومع فقر ملاحظاتها وتفككها، فقد تحددت معالمها وبدأت كما لو أنها الشهادة الأخيرة على عظمة وازدهار الكهانة السامية التي أضعتها وأفقرها حذب الصحراء العربية، والطابع الآخر للمجتمع البدوي.

وأيما كانت أهمية هذه الشهادة، فقد عرست لنا كما لو على شاشة صورة واقع يرقى إلى أكثر من ألف عام قبل تدوينها كتابة، صورة واقع، تشهد أصالتها يوماً بعد يوم، وغير الدراسات المنصبة على أعين الوثائق الكهانية على أصالة الواقع الأشوري-البابلي.

يمكننا إجمال العناصر المكونة لهذا الواقع على النحو التالي:

تبدو كهانة العربية، بحسب تعريفها الوصفي، وغير تضافاً، مرتبطة عاية الارتباط بالسموة التي هي جذورها الأصلي، أو على الأقل درجتها الأولى. ليس ثمة انقطاع بمصل بين هذين المفهومين المكاملين اللذين يبدو ناسهما، بوصفه تصحفاً للأولى غير أن خطأ فاصلاً يربط بينهما في اليوم الذي تعبر فيه الشروط الاجتماعية عن الانتقال من لادارة إلى التخصر أو من النظام العائلي إلى النظام الملكي. وفي اليوم الذي سادت فيه صيغة الرسالة الإلهية ومحوها بدلاً كاملاً عن الانتقال من الإيمان بأهة متعددة، إلى عادة - كما نرى في التوحيد. فالكهانة والسوء هما التعبير الحي والفعال عن مجتمع محدد في حيزه معين من تاريخه.

ومع ذلك، ونسب وحلف مصدر إلهام النبي، ونسب حيوات وكلية علم الإله الذي حمل هذا الرسله، فقد تنفرد على الكاهن وكان رد فعل الكاهن على ذلك غريباً

سأليه الكهانية وتطورها، بعد أن غلّى عن أسلوب الانحطاف الذي هو شرط حاج
لشيء، مكملاً الآفة عبر وساطة كافة التنظيم التي تعد بديلة عن الكهانة لا عطفاً، بعد
استحالة تحقيقها في جميع الأمكنة وجميع الأحوال

لكنكم عني الأقل، هي الخلاصة التي تمحّصت عن النصوص العديدة التي فيما بحيلها
في العصر لمطور. المعلق بطبيعة الكهانة العربية، وهي ستأكد على امتداد المصنوع الثانية
التي ظهر فيها عمل الكاهن أساساً بوصفه الشكل الأولي والتمهيدي لعمل النبي، وبدت
لأسباب التي استخدمها بوصفها بديلاً للوحي السوي.

والواقع أن الكاهن العربي، الذي كان في البداية اعطافياً، ولا سيما في ظل تسميته
بالأفكل، أو الرب، أو ذو إله، كان يستمد إلهامه من المصدر ذاته الذي كان يستمد منه
النبي، أي من الإله الذي كان الكاهن عاومه والناطق باسمه في آن معاً. وكان يمارس
عمه الاجتماعي ويمثل الرسالة الإلهية تحت تسميات السادن والحازي والعراف والكاهن
والسيد، بالروح دفناً إن لم يكن بالطريقة دفناً التي كان يرلوها النبي وقد بدأ رحيبهم
وعللها في الافتراق حينما لجأ الكاهن إلى وسائط أخرى بينه وبين إلهه الموحى، في
حيز أن النبي عزز إلى أعلى درجة الروابط الشخصية بينه وبين الإله الذي يوحى إليه.

ولقد احتلت هذه الوسائط موقفاً مهماً في الكهانة العربية، حيث كانت الأرواح
والجن والكائنات الحية أو الجامدة تنقل إلى الكاهن مشيئة الآلهة ونواياها تجاه البشر.
وكان الوحي السوي في الإسلام الأولي مشعباً بهذا التصور، لأن النبي العربي لم يتوصل
إلى إقامة علاقات مباشرة وشخصية مع الله. ولهذا فمن أجل أن يمر نفسه من أصحاب
الوحي الجاهليين (الكهان والشعراء) قسم النبي الوطاء إلى فرقتين: الأولى صالحة والثانية
سليمة. وهو لم يجرز على عرار موسى من قبله على النظر إلى وجه الله، ولكنه كان أقل
من موسى في سماعه صوت الله مباشرة، في حوز أنه كان يخاور من دون تكسب ملاك
الوحي.

وقد غلّت هذه الحالة المصيبة للنبي العربي للمشاهدة للحالة العسية للكاهن، منما كان
يمعني له أن يقدم نفسه في ربه، في التحرر عن التصورات الدينية والتفاهة في تحريره
عرب القديمة.

واقوع أن التقرب إلى الآلهة كان يحدث على نحو غير مباشر من خلال مؤسسات
عبر عن الإيمان بالآلهة وعما كان ينتظر منها¹¹¹. وبينما كان يهود في لذيانه الموسوية
مستحقاً عني نحو تدريجي، فقد انصف الله في الإسلام بالتجرد المطلق الذي كان الأشد
تأياً عن إدراك البشر وأفهامهم. ولم تكن الأسماء الإلهية التسعة والتسعون سوى صفات

مكتشف، في الأكر، عن العناصر المتباينة لكهوت بدائي^[2]. وفي حين أن مرة المرامير أو مرة أنباء بني إسرائيل، حين كانوا توجهون إلى يهودا كانت استثنائية إلى حد بعيد، فإن ذلك التجرد المطلق في الإسلام تختص عن ضعف في الورع المردي الذي كان قد سر جد حيويته وطافه في العلاقات المباشرة والشخصية بين الإنسان والإله.

إن ما هو ملموس أكثر في تخيلات الورع المردي والجماعي كامل في عبي الإماكي المقدسة ويوت عبادة الألهة. والحال فإن المعابد في وسط جزيرة العرب، بما فيها لمعبد الأكبر بيها، الكعبة، مركز تجمع كافة القبائل، تبدو لنا فقيرة على نحو مدعش بالقياس إلى المعابد الوثنية السامية في المناطق المتاحة، فقيرة بتصبها، وفقيرة بثروها أيضا.

ولسدى قدوم الإسلام، كانت بعض المعابد القليلة تمتلك ضمن نواحقها بعض الأشياء لنفسية من الدور التي يقدمها الزائرون من ذوي الشأن^[3]، وكان البدوي يقدم لها بعضا من حيواناته. وبكى الأصاحي التي يقدمها قربانا لإلهه كانت، من وجهة نظره، من قبيل التباهي أكثر مما هي من قبل الورع الديني، لأن مثل تلك المبادرة كانت تغلب له إثناء عبي سجدوا الذين كانوا يشاركونه في تناول لحوم الأصاحي.

صاففة إلى ذلك، فقد كانت الأمتعة الشمائية شبه معلومة. فباستثناء الرموز الإلهية، والتي هي أيضا معلة الاسم إلى حد أنها كانت تسمى باسم الحباء الذي كان يحويها (بيت أيل: وث) سيكون من العت الحث عن مواعين معدية لمية تظهر عبي المعبد.

وفي المحصلة، فإن الطابع اللاشخصي للديانات العربية القديمة هو الذي يسرع انتصو العرب-الإسلامي عن الوحي الكهاني والبدوي، حيث جرى إلحاق وطيمة بوسيط بوظيفة احتالتي حسب تصور الأفلاطونية الجديدة والفوسية.

نقد كان التعير الشكلي عن هذا الوحي، والذي يجسد رسالة الإله وعبر الفص الاجتماع عبي للطق باسم الأله متطابقا من دون أي لس، مع العياب الكني للعلاقات المباشرة والشخصية مع الإله.

وإذ وقع أن شكلي الوحي العربي، وحي الجمع الذي كان، في الدابة، نتاجا لحناء الاعصافه لبحر، ووحى الرجز الذي هو وحي الحرب للمعر عن المعصب الإلهي، لا نحلل، صغر الخالة الراهمة للنصوص المشبوهة جدا، ومن المحتمل أنهما لم يعملوا إطلاقا. وحتى في حبه الأقدم عهدا، إشارة مماثلة لتلك الواردة في الأوحية العبرية، أعني (وحي يهودا). ففي مدين الشكليات من الوحي العربي اللذين يعيب فيهما عامما الوسط المادي أو اللامادي كما يبدو، مثلما في وحي الطائف (صوت من كائن غير مرئي يهتف بصوت

مرجع ويوصل كلامه إلى مكان بعيد) ومثلما في المهمة، تظل العلاقات السحفية مع الإله هي الأكثر عياناً على الإطلاق.

ومع ذلك فإن طرائق الكهانة العربية تظهر بوصفها بدائل للوحي. فله لارمة وديمه مسوروه كانت تلي قبل استشارة العداح في الكعبة نير ذلك بوصوح. فصاحب الاستشارة يتوجه إلى جبل قاتلاً له. إذا لم تشأ أن تطلق، فانطلق بواسطة القداح^[4].

هذه الأوحية جميعها كلام إلهي، ولكن عبر الرموز ذلك لأن الآفة العربية القديمة والإله الإسلامي يعبران، بمصاحبة، عبر جميع أشكال التعبير الطبيعية: الإشارات الاصطلاحية في الطرائق الاقتصادية، والإشارات الرمزية في المامات، والإشارات السكونية في الطرائق العرسية، والإشارات الحركية في الطيرة وفي العالات المشاهدة، وكما نعرف عن مشيئة الآفة، وسبع صوقاً وتصدر حكمها. لقد كان من النادر جداً أن يهيء هذا الحكم الإلهي واصحاً وصرخاً، لذلك فقد تحولت مهمة الكاهن شيئاً فشيئاً من مهمة مصدر أكثر بكثير من مهمة رسول. ولم يتأخر الإسلام المنصر في الاحتفاظ بسببه حصراً، وبكل حرص، بدور المتلقي لكل وحي كان ينتقل إليه بشكل من الأشكال. على هذا النحو قدمت لنا السيرة التي مستخدماً كل الطرائق الكهانية القائمة بعد أن أراها صيغتها الوثنية.

بعد وفاة النبي كان حاتم السوذ قد حتم إلى الأبد مزاوله بعض الممارسات الكهانية التي أحارها النبي على نحو من الأنحاء، وقد طرح ذلك معضلة خطيرة على جماعته العتية. كانت شرعية بعض هذه الممارسات تبدو واضحة، وكان بقاؤها الذي تعهدته الآمال والمستحق الشعبي لا مراء فيه، ولكن الخطورة كانت تأتي من جانب ملاك انعامين بها والدن كانوا مبحورون على امتياز ممارستها. وما كان ذا معنى كبير في هذا بعدد أن السنة الإسلامية لم تعلق، التئة، موقفاً ضد الكهانة محمليها، بل ضد الكهان وحدهم الذين كانوا ممارسوها، لأنهم كانوا مرتبطين بالعبادة الوثنية، وكان من المرجح أن يُصير إليهم، بوصفهم ملوثين بالإصلاح التوحيدي.

إد إقصاء الكاهن عن المجمع الإسلامي، مع الاحتفاظ ببعض الممارسات الكهانية، قد اقتصى إعادة تنظيم هذه الممارسات والاسماع معها. فكل فرد من الآن فصاعداً يمكنه أن يسمع إشارات كهانية، وأن يفسرها، كما يمكنه استشارة شخص آخر أقوى سعدياً وأكثر قدرة وأطول تجربة منه، من دون أن يكون لهذا الأخير وطمة رسمية في المجتمع. وشيئ فشيئاً، ويطلب من حلما النبي الذين تعودوا على سماع صوت السماء الذي

نصصحه عله الإشارات الكهانية، شب ورثه علم الكهان لا ورتة وظائهم ولا ورتة امتار قم، تنوا بطريق الكتابة اصطلاحات للتفسير، وقواعد لمختلف الأسباب الكهنية، حث يكون كل فرد مسلحاً بما يكفي كي يعطي للإشارات التي يتمطها للشي الذي يفسر أنه يباسها، وسيظل دوناً هاك أشخاص أكثر كفاية من غيرهم، ولكن مدأ (عممة) الكهنة (انفصالها عن الدين) لن يآدى من ذلك أنكأ

وهكذا سيشهد خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة تفتح أدب كهاني بائع الثراء، غدت به باسمرار روافد أصبية كان أثرها فيه أشبه بالخمرة، وحل عن العرائق الكهانية لقمرة، أو أضيف إليها طرائق عديدة بروح معاصرة إلى حد كبير، بمعنى أنها لم تعد مثل الطرائق الأرى، بلائل عن المرحي، وإنما تطبيقات عملية مستقلة قائمة على الملاحظة والتفسير عن طريق الفيلس والتوافق كما أن المفهوم اليوناني (فن)، الذي أدرجته انصرحات عن البهلوية واليونانية البيزنطية، عبر كلاً أفاق الكهانة. فم يعد بطر إلى انصرفة الكهانية بوصفها ثمرة لوشي إلهي، وإنما حمرة مكتسبة بطريق عه إسني، ومن هنا جاء استعمال كلمة علم (ص، تطبيق عملي) لكل مكونات الكهانة. وهكذا حل محل علم ضرب القذاح الذي عى عنه القرآن بسبب انتمائه إلى العبدوة الوثنية، علم القسرة أو التكهن بالاقتراع، وعلم الجعر وعلم الحروف أو التكهن عن طريق الحروف والأسماء، وعلم خواص القرآن، وهو تأليف من كهانة الحروف والتشخيص الطلي، وعلم الرمل أو التكهن عن طريق سطرط الرمل، وعلم الرائحة وهو نوع من آلة لاستخراج نبال، ومحل التكهن عن طريق الحلم، بوصفه رؤيا-رسالة يتلقاها الإنسان من الإله مباشرة، أو عى بوب عه، ويحري التفسير عنها غالباً بلعة واضحة، من علم التعبير أو تفسير رؤى. أما القباة، أو التكهن بطريق الأثر فقد حل محلها علم الفراسة، وهو ميدان سيشهد توسعاً كبيراً في الإسلام بعد أن ألحقت به قراءة الكف ولنظر في بوح الكسف، وعلم الكهنة بالأرض والتكهن عن طريق الظواهر الجوية، وهي عوه كان تمسها صعباً في جزيرة العرب القديمة، وكان العرب يجمعونها معاً في علم واحد لأها نسد إلى منهج الملاحظة ذاته للوقائع السكوية.

أما اسكهين بطريق الطير والحيوان، فهو وحده الذي صعد كما يبدو أمام إعدده تنظيم لماهج الكهنية القديمة هده لأنه كان يشكل لدى العرب النظام الأمصل والأكثر أهمية. عه كان هدا الفن ينتمي دائماً إلى البدوي الذي تمقل على نحو سبي أوامر الدين الجديد، وحافظ من دون انقطاع على عادات وممارسات الأجداد. أما الإسلام، وهو الدين لمديني في جوهرة، فلم ير في هده للممارسة، الدعوية في الأساس، خطر من عوده

لأحلاف الوثنية، ما دام أن الطيرة العرنة ومد أمد بعد انفصلت عن الآلهة وكُفّت عن كون امتيازاً محصوراً بالعصاة والكهانة

إضافة إلى ذلك، استطاع العربي، بعقليته المتطورة، أن يجد في المذسة التي رُعمه الإسلام على العيش فيها، ما يعرضه عما كان لديه في وديان الحجار، وصحاري ابيهم وسوق هضاب نجد. إن الطيرد التي هي تفسير لحركة الطيور والبهائم (عبر، صبح، جنوم، سنوك)، والرحر الذي هو تفسير لحركاتها المستتارة، لم يعودا قابرين للممارسة بسهولة في الأرياض والمراكر المدنية. ولذا فقد ارتدوا إلى طريقة قديمة تعيدها بالعابة سكان المدينة، وأباحها التي الذي كان يمارسها بسر، والمقصود بذلك العال، وهو لمعد يعني جميع أنواع الفالات، والذي انقسم على نحو أساس إلى فال الحروف والأسماء، والفال الراسي، والفال التحمي.

لقد كان أدب الفالات العربي متنوعاً غاية التنوع، وحمل معه مواد ترقى إلى حقبة قديمة وصنعت جرئاً، إلى العرب عن طريق الإيرانيين، ولغة مؤلف أساس، أثرى إلى حد كبير قائمة الفالات باللغة العربية، هو كتاب «الأير»، وهو كتاب طفوس احتمالية ملكية إبان الحقبة الساسانية، يشتمل على مجموعة رموز الممارسات والفالات، ترجمه عن اليهودية ابن المقفع «مهرست 118» في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، واستند إليه كثيراً ابن قتيبة (توفي عام 276 هـ / 889 م) في كتابه «عيون الأخبار»، كما استخدمه مؤلف كتاب «باب العرافة والرحر والقراءة على منصف العرس»، والذي نسب إلى أبي عثمان الجاحظ (توفي عام 255 هـ / 868 م)¹⁹¹ وقد قمنا هنا بإيراد عدد كبير من هذه الفالات، ونسب أسلوب وتوابعها ومحتواها فقد تدكر بعناية بمجموعة الفالات الآشورو-بابلية. كدست فون الاطباع ذاته يتولد عن فالات طوائف المواليد وفالات الاختيارات الهجومية، والفالات التحميمة لعلها التي وصلت هي أيضاً إلى العرب من خلال القاء الهلونية. وقد اشتملت المجموعة التحميمة العربية على إرث ثقافي غاي في الثراء، إرث ينتظر من يبرر قسمة، بعد أن نشر جدول الرموز التحميمة اليونانية عام (1899 م).

على هذا النحو فإن جدول المطرائق الكهانة العربية كان شديد الانساع أم ما لم يمس إنبته داخل هذه الطرق، فهو على الأخص الظم العلمي السارعه مثل الطر في أكاد الحيوان، والطر في قلوب الحيوان اللذين كانا نتاجاً لمجتمع متحضر بلغ سؤاً بعيداً في النصور، وللمجمع كهان واسع الاطلاع والمعرفة. ولهذا السبب فإن وسط حرية العرب لم يكون بوسعه الادعاء بذلك قط.

الهوامش*

جد فحل (23-38)

- 1] لم يهتم الطابع الفاضل للمؤلف العربي عن ذلك، إذ أنهم كانوا حقيقتين من أن لصعده أسهت، عند العرب أكثر مما عند الشعوب الشرقية لهم (العبرانيين والآشوريين)، في الحفاظ على خصائص الروح وثقافة الساميتين. واستاذاً لذلك، كتب ج. جاكوب، «من يود فهم سامية العهد القديم وتعلمها، فمن يكون بإمكانه مقادي دراسة الأدب العربي المقارن» في «G. Jacob, *Altarabische*», *Parallelen zum Alten Testament in arabischen Texten*, IV, Berlin 1897 p. 3.
- 2] يمثل هذه العروة بصورة خاصة كل من هوغو وينكلر (H. Winckler) وأ. يرمياس (A. Jeremias) اللذين رأيا في الديانات قبل الإسلامية عند العرب نفس العقائد الملكية ونفس المفاهيم التي عكسها الحركة الكهنسية عند البابليين. انظر بصفة خاصة للكاتب الأول: «Arabisch-Semittisch» *kulturgechichtl. ch-Mythologische Untersuchung*, in *MVAG* 6, 4-5/1901, 221 p., der Babylon er als Grundlage der Weltanschauung und Himmels- und Weltenbild *Mythologie der Völker in Der alte Orient* 3, 2, Leipzig 1901 58 p., Leipzig 1913 *Handbuch der alt-orientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, Das Alte (entièrement refondue), Leipzig 1930 *Testament im Lichte des alten Orients*, 4^e éd um Babel und Bibel, Leipzig 1903. Die (1^{re} éd., Leipzig 1904): Im Kampfe (Parababylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion, Leipzig, 1907
- 3] الصغير الأكبر عفاً عن هذا الشك صافه نلسن D Nielsen in *Handbuch der altarabischen* Fanatismus hat aber nicht *Altentumskunde*, I, Leipzig 1927, p. 180 sq. «Der religiöse

* المراجع العربية المذكورة هنا، جميعها، هي النسخ التي استخدمها المؤلف، وليس إلى أي من النسخ العربية الحديثة. ويتكرر مراراً في النسخ الإلكترونية لتسهيل البحث عن المقامع المطلوبة وغالباً لتعريف النسخ التي رتبها المؤلف، بصرفها، في احيان محدودة للغاية، إلى ترجمة النص، حيث من الممكن حصول بعض الأخطاء في أثناء عملية النقل والترجمة. ولذلك فإننا نعتد على ذلك ونشد بتصويب ما نكتشفه من أخطاء في التعليقات التالية للتعرف إلى مصادر، انظر بيت المرجع

Vacuum geschaffen, sondern gibt allein aus der vorchristlichen Zeit ein historisches Bild, indem dieses Vacuum mit falschen zugleich von ihr ein tendenziös gefärbtes Nirgends... dogmatischen Theorien und Apocryphen biblischen Legenden ausgefüllt wird. «بالنسبة لمعرفة تطورات التناصير المحييين للبابليين الذين يتخذون موقفاً معاكساً لهم، انظر بصورة خاصة > Der Dreizehnte Gott, I, Copenhagen 1922, p. 9 sq., 26 sq., etc.

4 دفع عن هذه الفرضية مستشرقون كبار، انظر حول هذا الموضوع العناصر الجغرافية الأساس ونالنج دوسو > (DUSSAUD, Pénétration, 198 sq., 209) بالنسبة لبارتون > (G A BARTON, Semitic and Hamitic Origins, Philadelphia 1934, p. 18)، فإن المس كانت الأرض التي انبثقت منها الشعوب السامية نو، على الأقل، «مهد»هم و«أول مسكن معقل» لهم (انظر ص 27).

5 Descriptio Arabiae Meridionalis (Extr. De Tārīḡ al-Mustabṡir), éd. O. Löfgren, I, p. > 15، انظر أيضاً صفحة 106 و115.

6 لادن مع (سورة الكهف 94)، حيث يذكر ذو القرنين بمردوك الذي لجأ إليه الألفه لعلمير المسوخ. في أسطورة الخلق (إنوما إيلش Enûma Elis) حول ذي القرنين، انظر: لاحقاً ص 71 و 222، الملاحظة 199، لادن مع: «أبو الكلام أريد» شخصية ذي القرنين المذكور في القرآن. مجلة ثقافة المبد، 1950.

7 Structure géologique de l'Arabie, Paris & Liège, 1936, 64 p., 11 pl., comp. B. MORTIZ, Arabien. Studien zur physikalischen und historischen des Landes, Hanovre 1923; L. DUBERTET et J. WEULERESSE, Syrie, Liban et Proche-Orient. Première Part e: La péninsule arabe, Beyrouth, Impr. Catholique, 1940.

8 تقع بعض الخواضر الرئيسة في اليمن، ومن بينها العاصمة صنعاء، على ارتفاع يتراوح بين 2000 و2500 متر فوق سطح البحر ولا يستطيع المسافرون الامتناع عن المقارنة بين اليمن ولبنان، لشدة التشابه الجغرافي بينهما.

9, NALLINO, Raccolta, III, p. 8.

10 انظر مع ذلك «هاوت الحموي 633/3 وما يليها» حيث تظهر اللغة إضافة إلى المسكن: «إن كل من سكن جزيرة العرب ونطق بلسان أهلها فهم العرب، فمما عربياً باسم بلدهم العربات . . .».

11 انظر جان روبير كوبر > (JEAN ROBERT KUPPER, Les nomades en Mésopotamie au > temps des rois de Mari, Thèse Liège, 1956)، حيث يشير الكاتب إلى وجود قبائل مستوطنة، عشوية أو غزوا (الحانيون والبياسميون والسويون والخيرو) الذين كانوا في الألف ثلاث تعقبون تدريك في قلب الخواضر في ما بين النهرين وهكذا، يتصور على الأرجح وامي دوسو > (DUSSAUD, Pénétration, 198) المستند إلى الملاحظة أ بزو في > (A. PARROT, Archéologie Mésopotamienne II, 1953) حول تجمع في عصر عهد معصرة حوي شوفي) و بعدل، إن قبائل عربية مستوطنة كانت تحتل مصبات الفرات ودجلة منذ بداية الألف الرابع، وكنت تشارك شينا فشيئا في حضارة ما بين النهرين.

12 انظر > (Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus, Berne 875 cf انظر أيضاً صفحة 293 «الساميون جميعهم، وفق قناعتي، هم رواسب عرب».

13 De la sede primitiva dei popoli Semitici, in ARAL, ser. III, Memorie del a Cl Di Sc Mor Sior E Filol., vol. III/1878-9, pp. 566-615.

14 رابعه في ذلك > (H. LAMMENS, Berceux, 138 sqq.

- 15 Comp. A. JONGNAD, *Das Wesen des Ursemitischen*, Leipzig 1925, p. 21 sq.
- 16 مند نصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، يرد اسم العرب وجيرة العرب في حويلات لعنقيد الآشوريين وتوجد القصص الرئيسة في «ANET, pp. 283-6 et 297-301 (trad. L. Oppenheim)» مجموعة في «Assyrischen Quellen, in ISOR, 16/1923, 1-37»
- 17 Cf. M. MEYERHOF, *Joannes Grammaticos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin*, in *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Agyptische Altertumskunde in Kairo*, 2/1931, p. 5 sq.
- 18 III, 89 sq./ 124 sq., trad. Angl. III, 113
- 19 RHR 38/1898, 33
- 20 DUSSAUD, *Pénétration*, 24 sqq., NALLINO, *Raccolta* III, 3
- 21 Arabisch-Semitisches-Orientalisch, op. cit., 32.
- 22 Cf. LAGRANGE, ap. JAUSSEN, *Costumes des Arabes au pays de Mouh*, Paris 1948, p. IV (Introduction).
- 23 Cf. GUILLAUME, *Prophecy and Divination*, 65 sqq. autre réf. Ap. HALDAR, *Association*, 161
- 24 R. SMITH, *Religion of the Semites*, 113
- 25 La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 369 p.
- 26 Lppsala 1945.
- 27 انظر الملاحظة.
- 28 Essai sur l'histoire de l'Islamisme, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-paris 1879, p. 14
- 29 Cf. D. NIELSEN, in *Handbuch der arabischen Altertumskunde*, I, 235.
- 30 DOZY, op. cit., 15.
- 31 W. R. SMITH, op. cit., 16.
- 32 Cf. GUILLAUME, op. cit., 68 «لو صامح المستعمر . . لم يترك مكاناً خرافة أو لطيف»
- 33 Sur le culte païen de la Kaabah antérieurement à l'Islamisme, in *Lettres Assyriologiques*, 1^{re} sér., I II, Paris 1872, 232 sqq., cf. déjà KREHLM., *Religion der vorislamischen Araber*, 58 sqq.
- 34 Reste (1^{re} éd.), 159 (supprimé dans la 2^e éd.)
- 35 Himmels- und Weitenbild, op. cit., 3 sqq.
- 36 على سبيل المثال، يشرح قس الحنج المكي بطقس العام الحفيد البابلي (صفحة 55 وما يليها)
- 37 Der Dreieinige Gott, I, 16 sq.
- 38 «تأثيرات الحموي (123/1)»
- 39 انظر الملاحظات مع الميثولوجيا اليونانية، في «LENORAMANT, op. cit., 235»
- 40 حول هذا الثنائي الإلهي، محاولات اليميل والبلغة، انظر كتابنا «Le panthéon de l'Arabie Centrale» ch II, 1 et 2
- 41 «لأردني ص 97»
- 42 «تاريخ المستعمر . م س ذ، 1/ 150»
- 43 حول «العالم الأسطوري العربي»، يمكن أن نرى المؤلف الذي هو مؤرخاً J. CHELHOD Les structures du sacré chez les Arabes (Islam d'Hier et d'Aujourd'hui, XIII) Paris, 1954, pp. 125-146 حيث يجري الخلط بين القضاة الخرافية والعناصر الأسطورية
- 44 «لاحظ، كتاب التبريع والتلويز، النص العربي مع مقدمة ومعجم وجمول التواتر وفهرس» Ch «حول كتاب اخيون للباحث Pellat, Institut Français de Damas, 1955, pp. XIV XV الذي يجمع كل هذه التأثيرات»

1/1 {الكهانة السامية: الموضوع والمناهج (41-52)}

- [1] اندي يدعوه الآشوريون-البابليون «عمودو»، معنى «قم» > cf HALDAR, Associations, 4
في رسائل بل الصاموف، يدعى الكاهن والكاهنة «قم» الألوهية أو «مطابما» > J A
KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln., Leipzig 1915, I Nos. 255, 256. 3 4-3 6,
>HALDAR, op. cit., 79, infra, p. 108 et n. 101
- [2] يدعى أحياناً شاعيلو «السائل» > cf HALDAR, op. cit., 13 sqq.
- [3] انظر لاحقاً، >
- 4 Cf GUTERBOCK, in ZA 42/1934, p. 64; comp. P. 63
- 5 HOFF Thieronikel, 245.
- 6 Cf JEAN PLAQUEVENT Le Mystère animal. Paris 1939, pp. 247-30. E. FUHRMANN Das Tier in der Religion. Munich 1922. F. S. BODENHEIMER, Anima and man in Bible lands, Leyde 1960. W. PANORITZ, Das Tier in der Bibel, Munich-Bäbe 1963.
- [7] > E. PERRIER, La Philosophie zoologique avant Darwin, Paris 1884, p. حول دور
الحيوانات في الفأل في فنّ المشرق القديم، انظر > F S BODENHEIMER, op. Cit., passim et
>notamment p. 92 sqq
- 8 Cf F CUMONT, Études syennes, Paris 1917, p. 251 sqq.
- [9] حول أسطورة «دوبسي»، انظر > LUCIEN DE SAMOSATE, La déesse syenne, trad. M.
>Meunier, Paris 1947, p. 39 sqq حول لون النهر، المصدر نفسه، ص 48-9
- 10 Cf G. DOSSIN, Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari, n symbolae ad jura Orientis antiqui pertinentes Paul Koschaker ed catas, Leyde 939, pp. 12- 18. DHORME, La religion des Hébreux nomades, pp. 192-196
- [11] (الملوك الثاني، 18: 23 وما يليها).
- [12] انظر «ابن خلدون، ص 17» والطبري، 4-903/1 (أسطورة تبع)، > Massignon, ص
>Mubānala de Médine et l'hyperdulie de Fāmina, Paris 1943 et 1955, 35p. +2pl
المصدر نفسه في > Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Section des Sciences
>Religieuses, 1943, pp. 5-25 فارت مع نذر التمكيم الإلهي لا تركوه في قطاع اصطناعي، ذكره
ياقوت 86/1
- [13] انظر > واتس ديفيس (Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Biblical references and
>of Biblical Terms, Londres 1899, p. 74 (انظر لاحقاً، صفحة 30، الملاحضة 42)
- [14] انظر لاحقاً، ص (139).
- [15] حول الرربة الاششائية للأفكل > «حافكلو» باللغة الأكادية، انظر صفحة (1-130)
- [16] انظر لاحقاً، ص (412-3).
- [17] انظر لاحقاً، ص (219-220).
- [18] فارت علي ميلل المثال بين القياقة والمقراصة، انظر لاحقاً، ص (1-370).
- [19] انظر لاحقاً، ص (219-220).
- [20] انظر لاحقاً، ص (243-4).
- [21] لكن في الجزء الثاني، يحدد الحظر والأقواء والقآل سوف تعرض يايجار إلى ثلاثة مظاهر للكهانة
السجمية، للرنبطة بصلوات وثيقة مع المادة التي تعالجها

- [22] «خريطى، عايد الحكيم»، نشره (H. Rüter, Leipzig 1933, pp. 171 sqq. 201).
- 23 Cf. Notamment TORREBLANCA, *De Daemonologia sive Magia natural. daemonica. icita et illicita*, Moguntiae 1623; cf. Livres I et II.
- 24 W. ROBERTSON SMITH, in the *Journal of philology*, 14/1885 p. 12.
- 25 DOUILLÉ *Magie et Religion*, 352 Ibid., 454.
- 26 ibid 450.
- 27 ibid 600.
- [28] JAMES GEORGE FRAZER, *The golden bough, a study in magic and religion*, Londres¹ 1907-1915 id. Le HUBERT et MAUSS, *Théorie générale de ed. abrégée* de Lady Frazer, Paris 1923.
- حول نظور لسحر الكهانة Sociologique, 7/1902-3, pp. 1-145 la magie, in 'année J. MAXWELL, *La Divination*, Paris 1927, pp. 102-107 et 265-270; id. *La Magie* Paris 1922.
- [29] ما يتعلق بنساج هذا الانتاج، انظر فهارس G. BEZOLD au Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. XX I sqq.
- ونجد تعداداً للمؤلفين والباحثين الرئيسين في هذا المجال في G. BEZOLD au Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, V/1899, p. XXII sqq.
- G. CONTENAU, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.
- «Les Babyloniens», *Reconnue* 14/1965, p. 509 sqq. M. RUTTEN, in RA 35/1938, pp. 36-70; comp. E. LAROCHE *Éléments d'horoscopie hittite*, in RHA 54/1952 pp. 19-48.
- les Actes de la XIV^e Rencontre Assyriologique (Strasbourg, Juillet 1965).
- والتي كان موضوعها الكهانة في بلاد ما بين النهرين القديمة وفي المنطقة المجاورة لها، حيث نجد تحت مراجع أخرى (J. Nougayrol), إضافة إلى الإيضاحات التي قدمها الباحثون حول الفهرسات القائمة.
- [30] انظر (B. MEISSNER, *Babylonica und Assyriaca*, II (Heidelberg, 1925) 244).
- انصوص المعروفة، في A. GOETZ, *Old Babylonian Omen Texts*, in Yale Oriental Series, Babylonian Texts, X, New Haven 1947 (cf. c. r. Nougayrol, in JAOS 71/1951).
- (3) (110) لا يعود على ما يبدو إلا إلى بداية الألف الثانية.
- 3 Cf. A. L. OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the ancient Near East* With a translation of a Assyrian Dream-Book, in Transactions of the American Philosophical Society, N. S. 46, 3, Philadelphie 1956, pp. 179-373.
- 32 Cf. en particulier J. NOUGAYROLE, dans RA 1941 et suiv. Et dans annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, 1944-45, p. 5 sqq., RA 1955 p. 509 sqq. M. RUTTEN, in RA 35/1938, pp. 36-70; comp. E. LAROCHE *Éléments d'horoscopie hittite*, in RHA 54/1952 pp. 19-48.
- 33 Cf. Fr. NÖTSCHER, *Die Omen-Serie Summa ālu ma mēte šakin* (CT 28 40), in Orientalia A. Serie Prior, 31/1928, 78 p., 39-42/1929, 247 p., 51-54 1930, 243 p., L. OPPENHEIM *Zur Keilschriftlichen Omenliteratur*, ib. N. S. 5/1936, 99-228, R. LABAT *Commentaires assyro-babyloniens sur les présages*, Bordeaux 1933.
- حول القرامنة وعلم الاعتلاج والتبؤات والتنجيم، انظر أكتاف، نوامش 46، 135، 143-149، 181، 182، 205.
- 14 Cf. L. DENEFELD, *Babylonische Geburtsorakel*, Leipzig 1914 (*Assyriologische Bibliothek*, XXII), B. MEISSNER, *Über Genealogie bei den Babyloniern* in K. o. 9/1925, pp. 432-34.
- 15 R. LABAT, *Hémérologies et monologies d'Assur*, Thèse comp. Paris 1939, Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois, Paris 1965, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Thèse principale, Paris 1935, pp. 310-327. Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux, I (transcription et traduction), II (pl.), Paris-Leyde 1951 (Coll. De Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, VII).

- 136 محمد عوف تركيًّا حديثًا للغاية حول الكهانة الآشورية البابلية عند أوبهايم (A. L. OPPENHEIM *Ancient Mesopotamia. Portrait of Dead Civilisation*, Chicago University Press, 1964, pp. 206-227).
- 37 Montique, 3.
- 38 A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien Illustré* 2, 117).
- 39 I, I, p. 19.
- 40 Op. cit., p. 13 sqq.
- 41 *ibid.*, 79 sqq., F. ROSENTHAL, *Die aramäische Forschung seit Th. NOLDEKE's Veröffentlichungen*, Leyde 1939, 1964 (photom. Nachdruck), ou trouvera une ample bibliographie (pp. 289-301), bibliographie plus récente ap. J. KOOPMANS, *Aramäische Chrestomathie I*, Leyde 1962, pp. 2-3, 221-255 et en tête de chaque numéro de *chrestomathie*.
- 42 غير أن (حنش) <𐤇𐤍𐤕𐤔> cf. GES.-BUHL 498 الذي ذكر في السعوية (omriqouei) (نظر سفر العدد 23: 3)، «التي يستخدم طيران المصايف والأصوات التي تطلقها» قد أشر على نحو بدني إلى القالات المسماة من حركات الأفعي (BALDISSIN, *Studien zur semitischen religionsgeschichte*, Leipzig 1878, I, 57 sqq. (انظر لاحقًا، صفحة 518 وما بعدها) قبل أنه يصبح مصطلحًا عمومًا يشير إلى الكهانة، ثم إلى السحر يري هينار (Association, 104 sqq.) (في سفر إشعيا 21: 6 وما بعدها) مشهد كهانة عبر حركات طيرانات الخيول وأحمر والجمال) أقل ما يقال عن هذا التفسير إنه متكلف.
- 43 (De Divinatione, I, 40) انظر الفصل المخصص للتنبؤات (لاحقًا، ص 431-2)، حيث يؤكد العديد من المعطيات المعزوة للفرس هذا الرأي.
- 44 كتاب العرافة، 3.
- 45 تأخذ عبارة بقصون على «مصدرون حركنا على»، هنا معنى لثانيًا.
- 46 يزجرون «يأجرون الزجر» لا يؤخذ هذا اللفظ هنا بمعناه القبي (دفع الطيور إلى الطيران وإطلاق الأصوات) (انظر لاحقًا، ص 438-9).
- 47 يفسرون هذه الكلمة معى أوسع من كلمة القيلة (انظر لاحقًا، ص 438-9).
- 48 انقل بالإنشاء (انظر لاحقًا، ص 452-3).
- 49 العبارة. انظر لاحقًا، ص 434-5.
- 50 الكهانة بواسطة الأصحار (٩) (قارن لاحقًا، ص 495).
- 51 بولغ من مراقبة الرياح، يدعوها اليونانيون (φαιλογενεῖα) (BOUCHÉ LECLERCQ I, 205).
- 52 عند اليونانيين، يدعى هذا الصنف من التنبؤات (ἐνέοιον) وهو جزء من ال (ὁ ἀνέοιος) (cf. FURLANI, *Riv. di Sc. Mor. e Filol.* 28/19, 355).
- 53 انظر، انظر لاحقًا، ص 378-9.
- 54 علم الاختلاج؛ انظر لاحقًا، ص 379-80.
- 55 علم الاكتاف؛ انظر لاحقًا، ص 395-6.
- 56 أنواع من التكهّن بواسطة القرع، لدى عند اليونانيين (κρηνομαντεία) و(σποδομαντεία) (انظر لاحقًا، ص 179).
- 57 نعتية ويسمى العرب: قياقة الآخر، (انظر لاحقًا، ص 373-4).
- 58 المسموح. قارن: الملاحظ «التربيع والتدوير القهرس، الكلمة»

- [59] ورد في النص المَعَال والمفرقة، وعبرنا عنهما بكلمة واحدة، ما دام للقال هنا معنى ذاته لذي لفظة (انظر لاحقاً ص 214-5).
- [60] نعم المسألة هنا ألعاب الخط، وخاصة التي تتم بمساعدة السهام.
- [61] علم مراقبة القطية وليس كوسيلة خاصة للاستشارة.
- [62] والمدينة لمباهم الضمير في لمباهم يعود على الفاعل البعيد في الجملة، أي على الفرس، والمقصود من الرماية من العرب (انظر لاحقاً، ص 483-8).
- [63] كافة طوائف الكهانة الاستدلالية، إجمالاً.
- [64] انظر لاحقاً الفصل الرابع من الجزء الثاني، حيث نترجم عددًا كبيرًا من تلك الاستشهادات.
- [65] حول مراقبة الرياح، انظر BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 202.
- [66] صاحب الشرق (الجنش المتمركز في الشرق).
- [67] كتاب الأوهام الوهم، بحسب الجناعي، مخطوطة متراسبورغ (4212) (الأور في، 104-108) هو الاسم المعطى للكهانة الهندية.
- [68] هو الاسم، يعطى في الإسلام إلى أدب من النبوات ذي طابع تنبؤي (انظر لاحقاً، ص 219-220).
- [69] يبيع القرآن (36، 39) علم أصله سيني، عززه البراهمانيون الهنديون، النقل من الهند إلى جزيرة العرب في القرن الثاني الهجري/ الخامس الميلادي، ونجدته مذكوراً عند الفريغاني، في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي > cf GILDEMEISTER, *Scriptorum Arabum de rebus Indicis* > *Index et opuscula inedita*, Bonn 1838, p. XIV.
- [70] هو الـ (vequavvren) اليوناني BOUCHÉ-LECLERCQ, Index s. v. الذي يندر أنه كان تخصصات المعوين العربي (19) 14/1885 (*The Journal of Philology*, W. R. SMITH, in) وادي يعرف عند العرب باسم علم نزل الفيت «حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/ 134).
- [71] لفر تطاير الشر بدلاً من نظائر الشر، «النظرات المندرية»، المقامي في هذا السياق إن إدخال إشارة ذات طبيعة معوية ومط اشارات جميعها ذات طابع فيزيائي هو بالفعل قريب على الأقل من أجل لتنبؤات المستفاد من مراقبة النار، انظر لاحقاً، ص 476-7.
- [72] انظر لاحقاً، القال والمطوية، ص 450-1.
- [73] OSMAN-BEY (= Major Vladimir Andrejovitch), *Les Incants et les Derviches Pratiques. Superstitions et Mours des Turcs*, Paris 1881, Jean NICOLAÏDES, *Les Livres de Divination, traduits sur un ms. Turc inedit*, Paris 1889 (Coi) Internationale de la Tradition, 2).
- [74] انظر «د» 182, A CERTEUX, in *Revue des Traditions Populaires*, 2/1887, و ليكم مثال عن ذلك التحميمات، مأخوذة من مكين ناميه (Sekin-Nameh) «ذاك لذي مسجوح قد به عليه ن يتوقع ان يبيع عليه السلطان لقب شريف؛ وإذا أصيب في رأسه، أو يغم بالخيرات و سكرات؛ - وإذا أصيب في يده اليسرى، سوف يتلقى بين يديه ما يرغب فيه» (ص 182) في قيادة ناميه (Quiafet-Namch)، التي جمعها إبراهيم حفي شعرك، نقرا على سبيل المثال «إذا، أصيب جذبي في قمة رأسه، فهذا يعني أنه سيتلقى عرواً ساراً» (ص 183).
- [75] انظر É. MAUCHAMP *La Sorcellerie au Maroc*, Paris s. d. إحدى الخصائص المميزة هذه الكهانة المغربية تتعلق بالتنبؤات المستفاد من دم الأصابع الملقمة بماسه العيد الكبير أو يجمع دم مطروح المذبح في طبق وترمي فيه سبع حبات من الشعير وقمح وملح ثم تسرد اعادة التلق

«أيها لستوا، أيها الثقل، أحضرو لي خير كل حس وقُل لي ما سيجري في العام» يترك الدم ليختل، فإذا شكّل الانخفاضات على سطحه أو تقوينا دائرية، فهي إشارة على الوفرة؛ فهي ترمز إلى الأهرام وإذا كانت تلك الانخفاضات متطوية، فهذا يتنبأ ببلوت، وبالتالي، فإن شكليها هو شكل القمر وإذا طفا المصل على شكل حبات متصلة، فهي إشارة إلى المطر. وإذا جفوا فيه شيئا من صوف الحروف، فهي إشارة على الوفرة في القطيع؛ وإذا وقعت فيه فتحة من التبن، فهي وفرة في غاصيل إذا غص الحروف أثناء ذبحه وركض، فهو إعلان عن سعادة غامرة في نجاة العام ودلالة حسنة للشخص الذي يرعى عليه الحروف (ص 147-8)

[76] انظر لاحقا، ص 196-7.

- 77 BOUCHÉ-LECLERCQ J. 7 sq.
78 De Divination, I, 34 (éd. Pease, p. 150).
79 La Divination, op. cit., p. 11 sq.
80 DOUTTÉ, Magie et religion, 383.
81 BOUCHÉ-LECLERCQ J. 107 Sq.
82 HALDAR, Associations, 8.

[2/1] طبيعة الكهانة العربية (53-82)

- [1] L. GARDET et M-M > حول تصنيف العلوم عند المؤلفين العرب، انظر ANAWATI, Introduction à la théologie musulmane Paris 1948 (Col-Études de A-M GOICHON, Philosophie et histoire > Philosophie Médiévale, 37), p. 100 spp
> des sciences, in Cahiers de Tunisie 3/1955, 17-40
- [2] في تصنيفه للعلوم (انظر رسالة في أقسام العلوم العقلية، في تسع رسائل في حكمة والطبيعات، منشورات القاهرة 1908/1326، ص 110)، كان ابن سينا أول من صنف القراءة ضمن العلوم وجعل منها أحد أقسام العلم الطبيعي > A.-M. GOICHON, in Livre des Directives et > Remarques (= Isârât), Paris-Beyrouth 1951, p. 525 n 1
- [3] يعالج كراس لابن سينا التبرعات (Ms Paris; GAL SI, 828) التي ترجمها الأنسة غواشود ب «وعبث السحر الأبيض» في > Directives et Remarques, op. cit., p. 17, n. 2 > (مقابل اسحر «السحر الأسود»، انظر الزبيدي، تاج المروس، 107/2، السطر 10 وما يليه أحمد كاسبر وليس به أي ليس بحقيقته ولا كاسبر إنما هو يترك تشبيه وتليس من الفارسية لورث، > الإحفاء، لعب الحقة، > ZENKER, Dict. Turo-Arabe-Persan, 924)
- [4] انظر (εὐραχία)، «الطلاس، التمام»
- [5] حول هذا العمل، انظر لاحقا، ص 233
- [6] مناساة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة
- [7] اسلم الطبيعي «حاجي خليفة، 135/1».
- [8] «الخبرون 63/6».
- [9] «المراة ص 14-15»
- [10] «347/3»
- [11] انظر ص 349، حيث يستشهد المسعودي بالقرآن (الحج 8، الأنعام 121، الأنعام 112، بآ 31)
- [12] «المسعودي 354/3»

- [13] 1147، 8.
- [14] حول هذه الأسطورة، انظر لاحقاً الملاحظة 47.
- [15] 181-185/85-11.
- [16] لإدراك الغبي (انظر 241/289/1). إن عنوان المقدمة السادسة، حيث يتحاور الكهنة والنسوة، هو ذو دلالة كبيرة. في اصناف المورخين للغيب من البشر بالقطرة أو بالريضة (184/165/1)، وبحيرة بالغبي. بوجيم ديكوردمانش (J.A. DECOURDEMANCHE) بعض فقرات هذه المقدمة في «Revue des Traditions Populaires 21/1906, pp. 65-73».
- [17] سح، بمعنى الغبي، تعني «المرور من الغيب إلى اليسار».
- [18] 191/1-2-218-9.
- [19] 236/206/1. يترجم عن هيئة الكاهن المتأمل الذي يبتث الشيء (رمل، مرقاة، إلخ) حتى يتجاوز في العامة بشرية بفعل بحر (انظر > DENIZEAU, Dictionnaire des parlers arabes de Syrie - Liban et Palestine. Paris 1960 p. 18.
- [20] انظر ابن خلدون، شعاع السائل لتفهيم المسائل. مراجعة محمد بن طويط الطنجي، سططبول Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 22, p. 25 sq, 1958.
- [21] دعاه ابن خلدون (مصدر سبق ذكره، ص 30)، بالعلم الإلهامي (لها طبيعة ربانية تتمثل في رفع حجاب عن القلب يمكن تحقيق الكشف باستخدام تقنيات، مثل تنقية الروح و«ترقيق [حجاب] لقلب بالقصوم والسهر، لكن من دون الاستقامة» التي هي الشرط اللازم لـ «المعرفة بالإلهام» هذا النوع من الكشف خاص بالوفاة الذين يتوسون السيمياء (انظر «حاشي خليفة، 464/3 وما بعدها، بن خلدون، 137/3-184/161-200»)، لم يترجم ساسي (Sacy) ص 147-191 من النص، لكن انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها دورنثال (Dornthal, III, 182-227)، «رد ذلك لمدكهم من استبدال حجاب الحواس، باستبدال روحانيات الأفلاك وبالفعل بواسطتها» لكن الحقيقة لا تبدو لوردهم كما هي في الواقع، بل كما يصورها شعاع السائل، ص 46-48. هذا الشكل من الكشف الغبي (بالمقارعة مع الكشف بالوحي الإلهامي) انتقل إلى الصوفية مع طبقة من غلاة الصوفيين. وهو يظهر أحياناً كشكل معتبر من فن الطلاسم الذي يتصل بالصلصال طمية لأحرف الأعداد، وأحياناً أخرى كبحث عن التواصل بين الأرواح ولكن كعب (انظر ابن خلدون 137/1، 8، 128-9).
- [22] 176/2-204/237-205. حول هذا الأدب، انظر لاحقاً، ص 219-220.
- [23] انظر لاحقاً، ص 196-7. يدعى الممارس بالمستقيم.
- [24] الطرق بالخصي والخيوب. يدعى الممارس بالخاص.
- [25] انظر في المزمع والمياه. يدعى الممارس بضارب النمل، (النمل هو الخلقه سحرية التي يرسمها الكاهن أو الساحر ويقف داخلها في أثناء عمله).
- [26] 177/2، 205. وإن الشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عبده في يوم أو بولاية.
- [27] هذه الأشكال الثلاثة من تدخل الروح الإلهامي، من المناسب مقارنة الأشكال الثلاثة التي يترجمها القديس أوغسطين (St. Augustin) والتي يمكن إيجازها كما يلي: «Secundum oculos corporis, secundum spiritum (i.e. imaginationem), secundum intuitum mentis (Contra De Gen. Ad L. 1, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

- 42 Ed. M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. II Beyrouth 1927 pp. 254-267 Cf. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Thèse Paris 1909, pp. 138-41.
- 43 انظر ص 287، حيث يقرّ الغزالي بإمكانية أن لا يحترق نبيّ رضى في النار، إنما بسبب تغير في طبيعة النار أو في طبيعة النبي، وإنما بسبب تدخل إلهي.
- 44 انظر ص 260-261، قارن مع الصفحات 252، 289، إلخ.
- 45 بشرح سه موكل (J.T. MUCKLE) القسم المختون (Métaphysique) من هذه الترجمة اللاتينية والتي قام بها غونديسلفي (Dom. Gundisalvi) (قريباً 1506) من دون أيّ حسّ نقدي، بعنوان «A. Gazel's Metaphysics, a medieval translation, Toronto (Canada) 931» العربي في القاهرة في عام [1912/1331] في هذا العمل الذي ألفه الغزالي في عام [488 هـ/ 1095 م]، يعرض الأنظمة الفلسفية، وعلى نحو خاص نظام ابن سينا الذي يتقده بعمق، في العام نفسه، في كتابه «النهاية».
- 46 Ed. MUCKLE, p. 191, cetera par op. DECKER, op. cit., p. 25 n. 21 (=Metaphysica, I, 5, 7).
- 47 لقد الصنع منه المدرسون جميع الآراء العروضة في كتابه وجعلوا منه تلميذاً لابن سينا (انظر المرجع الذي ذكره ديكو DECKER, op. cit., p. 261، في هذا الفصل، لم يكن للانقطاع نتائج خطيرة، لأنه «ينطبق في النظرية عن النبوة مع الفلاسفة، والذين عاينهم عملاً لذلك» M. HORTEN, *Testo zu dem Streit zwischen Glauben und Wissen im Islam*, (3. e. Libro der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, vom Propheten und Averroes, Bonn 1913 (coll. Kleine Texte, 119), p. 12 Avicenna und ذلك اعتراض «النهاية» من 99 الذي يعزو إلى الله كل عمل.
- 48 «تأملت انبهاً»، مشهورات، t. III, 1، M. Bouyges, in *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, t. III, 1، 500، 12 sqq. Beyrouth 1930, p. 497، ما يخص اعتراضات الغزالي على الأصل الطبيعي البحث للمتعالي في جميع أشكاله، فإن من رشد يعلى تلكا غير متوافقة مع هدف الفلسفة، وهي بالعلمانية عريضة عن الحدال، فالفلسفة، كما يقول، تنطوي كل ما يكون الدين، وإذا فهمه، فلا تكون المعرفة إلا أكثر كمالاً، وإذا لم تفهمه، فسوف تعرف بهجز العقل البشري عن فهم الأشياء التي وحده الدين يفهمها والأمر كذلك بالنسبة للاعتراضات المتضمنة بالنوع المحفوظ (المصدر نفسه، ص 503) يمكن العثور على غرض نظرية ابن رشد حول النبوة عند ل غوييه (L. GAUTHIER, op. cit., pp. 124-58).
- 49 يجهل غوييه، (م ص هـ)، في الموهان على أن هذا التحول عند ابن رشد عن عقائده المتصلة ليس سوى تحول ظاهري وديالكتيكي.
- 50 تأملت لنهاية ص 332-333: والصانع التي تدعي تقدم المعرفة بما يوجد في المستقبل إنما عندها آثار مزرعة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف خشت أن تسميها، أعني تحصله في نفسها التي يتعلق بها العلم.
- 51 بالنسبة لهذه النقطة لأرسطو، انظر الطبعة التقليدية للنص اليوناني والترجمة اللاتينية الآتية H. DROSSART LOLOFS, *De somno et vigilia Liber adiectis verteribus translationibus et Theodor Metochiae commentario*, Leyde, Burgersdijk et Niemanns, Templum Salomonis, 1943، حرّر النص وترجمه إلى الفرنسية د غوييه (R. MUGNIER)، وبشر في «ARISTOTE Petrus traités d'histoire naturelle, Paris, Belles Lettres, 1953 pp. 64-76» و ج تريكو J. Tricot، in ARISTOTE, *Parva Naturalia*... trad nouvelle et notes, Paris،

١٩٦-٧٦ Vrin, 1951 (Bibliothèque des Textes Philosophiques), pp. 76-١٩٦
 وشد، الذي كُتب في العام (566 هـ / 1170 م) والذي عُرف عن المخطوطات العربية (ومن
 ضمنها مخطوطة اسطنبول-سي. كامي، 1179، ومخطوطة باريس، 1009، المؤرخة في 402/805
 بالأحرف العبرانية) والعبرية (مخطوطة باريس، 950، مكتبة جامعة لوكسبورغ 48-الفانكان 39،
 الخ) انظر الطبعة اللاتينية (عققة ومعلق عليها بنص مزدوج الشائع (ابن ريس) بقلم أماليا
 بيدارد شيلدر (AEMILIA LEDYARD SHIELDS) بمساعدة بلومبرغ (H. BLUMBERG) في
 Averrois Cordubensis compendie Librorum Aristotelis qui parva Naturalia vocantur, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 949
 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum, vol. VI),
 De Divinatione) ولا (De insomniis) يعرف (De insomniis) ولا (De divinatione) (pp. 75- 25)
 (per somnum) (انظر شتاينبر (M. STEINSCHNEIDER in ZDMG 17/1863, p. 285) بويج (BOUVGES. in MFO 7/1922, p. 19 sq.) إن كُتب (Parva Naturalia) الأربعة التي
 علق عليها هي (De sensu et sensato) و(De memoria et reminiscencia) و(De somno et
 vigilia) و(De causis longitudo et brevitatis vite) (انظر A. M. SHIELDS, op. cit.,
 De (Tab. p. IX). علاوة على (De insomniis) و(De divinatione per somnum)، بلقش (De
 juventute et senectute) و(De respiratione) و(De vita et morte) (انظر تويكو ومونييه،
 المذكورين أعلاه). حول استخدام الكندي ككتاب أرسطو الثلاثة المتعلقة بالإسلام، انظر أدناه،
 ص 345

[52] انظر (P. DONCOEUR) قام دونكور (P. DONCOEUR) بالتحذير من مدى هذا النص
 في La religion et les maîtres de l'Averroïsme. in Revue des Sciences Philosophiques et
 Théologiques 5/1911, 302 sq., n. 4. قارن مع غوتيه (م س د، ص 156 وما يليها).

[53] recens on vulgate, p. 115

[54] Cf Berakôt, 55-57; IBN RUŠD, Compendium Libri Aristotelis De Somno et Vigilia,
 éd. Shields, op. cit., p. 115. «Et ideo dicitur quod est una parva prophetia».
 WENSINCK, Concordance, I, 343

[55] انظر (DECKER, op. cit., 29). في فصل المقل، الذي ذكره غوتيه (م س د، ص 138، الملاحظة
 5)، سمعه يقول إنه، وفق الفلاسفة، فإن «علم الله الأبدي هو أساس العقوليات (الملائكة) في
 الحليم والوحي وأشكال أخرى من الإلهام»

[56] المعروف بعقائد العبري «موريه نيوكيم»! انظر الطبعة الأصلية العربية (بالحروف العبرانية)
 والترجمة الفرنسية التي قام بها مونك (S. MUNK, Le guide des Égarés, «Ter et de Philosophie, par Moïse Ben Maimon dit Maimonide, I-III, Paris 1856-66

[57] «Il, 1861, pp. 72-102 (texte) et 259-378 (trad.)» نجد مقاطعات من الفصول [36 و 37 و 38]
 لدى (Gauthier, op. cit., 132-138). يبدو كأن الكاتب يعد نظرية ابن سيمون حول النبوة
 بسببه بسيطة نظرية الفلاسفة العرب. رغم التأثير الذي لا يمكن إنكاره لابن سينا في فكر ابن
 سيمون، فإن مقالته حول النبوة تقدم مميزات خاصة تباينه بوضوح عن التصور لوسدي انظر
 Z. D. ESENDRUCK, Maimonide's Lehre von der Prophetie, in Jewish Studies n°
 DECKER, Entwicklung. » memory of Israel Abrahams New York 1927 p. 62 sqq
 .op. cit., 37 sq.

[58] Ch. 35, trad., II, 281.

[59] Ch. 32, trad., 261 sq.

60 Ch 36, trad., 287

61 b. 284

62 b. 287

63 Gen Rabba, c. 17, 44.

64 Ch 36, trad. 282 sqq.

65 Ch 37 37, trad. 290 sq.

[66] <Ibid., 291 sq.> عن هذا الصنف الثالث الذي يتميز بوضوح عن النبوءات الحقيقية، يقول ابن

ميمون في مكانه لاحق (الفصل 38 من النص المترجم، صفحة 299) «إن الناس في الصنف الثالث ليس لديهم مفاهيم عقلية، ولا علم، بل لديهم فقط أوهام وأفكار حاصلة كما يمكن أن لا يكون ما يدركونه سوى أفكار (حقيقية) كانت لديهم (في الماضي) واحتفظت أوهامهم (الحالية) بأنوارها إلى جانب كل ما في قدرتهم التخيلية، حيث أزالوا وأخفوا الكثير من أوهامهم، وبقيت آثار تلك الأفكار (القديمة)، وحيدة وبذلت لهم شيئاً أتي من الخارج»

[67] <Ch. 38, trad., 295 sq.> من القصول السبعة عشر التي خصصها ابن ميمون للنبوءة، ثم أعاد

سوى المقاطع التي تسمح باستنتاج استمرارية بين الكهانة والنبوءة، ضمن عقد نظرية الخمس لصوفي المشتركة بين جميع الفلاسفة العرب <Gauthier, op. cit., 138>، الذين سبقوا ابن ميمون ولذين عاصروه. نشير أيضاً إلى أن عمليات السحر تلك، المبررة على الكتابات العنصرية لفلسفة العربية، لا هدف لها سوى تحديد التصورات عن الكهانة، التي يعطينا المسعودي وابن خلدون إجمالاً لها، ولا يمكن إذن أن تكون حاملة.

يوجد عدد لا بأس به من الاستنتاجات التي وصل إليها الفلاسفة العرب حول النبوءة في الكتابات

المدرسية، وخاصة عند أكبر الكبار <ALBERT LE GRAND (Quæstio de prophetia >

كتاب <vigilie, liv III Commentaires sur l'eccl et Jérémie, De somno et

<cf DECKER, op. cit., 93-134>، <De divinatione por somniis>

de BONAVENTURE (Quæstiones de prophetia, De visione intellectuali et corporali et >

THOMAS D'AQUIN > وتوماس الأكويني <DECKER, op. cit., 134-64>

Théologique II, .I, p. 171-1<Commentaires bibliques, De veritate, p. 12, et surtout Somme

178>، هذه الدراسة الصغيرة حول النبوءة وانكشف لسر ودية تعلم اللغات وطبيعة النبئية في الخطاب

وهية المعجزات. قد ندرت وترجمت إلى اللغة الفرنسية مشفوعة بملاحظات وملاحق يعلم سبيل

ويبوا <P Synave et P Benoit, Paris, Desclée, 1947>، <P Synave et P Benoit, Paris, Desclée, 1947>

2018>، هذه المناظر نجيب عمومًا تحت مفهوم «النبوءة الطبيعية» وليس لنا أن نطعن لوقوف أمام هذه

امسائل المعقدة بالتكريرات، ولم يشر إلى مثل هذا الحديث إلا على سبيل الابهان

[68] حول الكهانة والنبوءة التوراتيين، انظر ويتون ديفيس <T W TTON DAVIES, Magic >

DOUTTÉ. Magie et > يرى توت <Divination and Demonology, p. 73 sq comp p. 6

religion > 4 8>، «بين كاهن ونبي، ليس هناك من فارق سوى الفارق الذي وحده بين السحر

والدين. إنه فارق قانوني، النبي هو عرّاف لعمه الله، والعرّاف هو مني لعمه إيسر وأخبر

والأرواح أحمدها سيء والآخر طيب، لأن الدين هو أخلاقي أساساً».

[69] <ساحي خليفة، 266/5-7>.

[70] قبل اعتناقه الإسلام، كان عمر بن الخطاب يعد النبي كاهنًا أو شاعرًا انظر «ابن الأثير، أسد غابة

74/4> ويقال إن عمه نعه، وقد أقرجه العلامات التي كانت تتظاهر فيه، قل خالصة «لا أكره

شيئا كما أكره الأوثان والكهانة؛ لكنني أخشى أن أكون كاهنًا» <ابن سعد، 129: 1> 130>

- [71] (69-40-43)، قارن مع (81/19-25). عروما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على العيب بضين وما هو يقول شيطان رجيم.
- [72] أم تأمرهم أحلامهم. الحلم سيء، أصله شيطاني، والرؤما هي الحلم الحسن وهي تبخّ، أي: حول مصطلحات الحلم، انظر أدناه، ص 269-270.
- [73] ما يدعو القرآن في سورة الأنعام (112) برحرف القول، والذي يهدف إلى الخليفة والإعواء (عرودا) يتجاوز نور أندويه (TOR ANDRAE, Mahomet, 27-29)، الشكل البياني والعبارة، فيرغب في أن يضي على محمد عادات الكهنة، وبخصوصاً تحميمه رأسه في الماء، الوحي وهو يستند في ذلك إلى القرآن (الفرس 1) و(المذخر 1) حيث يعطي قصوي المرحل والمذخر معي «من هو منصف». في حين أن السياق يتطلب معنى النهاون، الحامل، الزوم. حول استخدام «تلفظ» انظر «الطبري، 1890»، السطر 18 (انظر ابن هشام، ص 184)، NOLDEKE-SCHWALLY، 87، Geschichte des Qorans I، حول موضوع النبي المرتب طلبه وطليحة منصف في كساء له بقاء بيت له من شعر يتبأ لهم.
- [74] FÜCK, 'Arabia, trad. Fr., p. 129 sq.
- [75] «الطبري، 1896»: 4. وسي قلب من مع منصف.
- [76] بعض سجعهم. نجاح مسيلة الذي وصف بالكذاب، في إغواء سجاح «نبية» بني ثعلبة، التي كانت تستعمل مجودها لغزو أرض البعثة التي كان مسيلة يحتلها. وانتهى به الأمر إلى التراجع عنها. بعد أن برهن ما على «بوته» يجعل كبت على طريقة الكهان حول مواضيع نجدتها في القرآن يمكن رؤية أمثلة على تزيينه عند «الطبري» 4. 1916/1 وما يليها. وفي «ابن قتيبة، المعارف، ص 206، فإن مسيلة كان صاحب لوعات وهو أول من أدخل البيت في قرووة وأول من وصل جناح المقصومي من الطير فلقبه على ذلك محقق.
- كان يلقب معجزات النبي (انظر «الطبري» م ص د، ص 1935 وما يليها) حول سجاح ولانير مسيحي لقب عليها وزوجها بمسيلة واعتنقها الإسلام بعد وفاته، انظر «الطبري» م ص د، ص 1915، الأغاني ص 18-165-6. وفي «المسعودي، ص 188/4» كانت سجاح «قبل أن تدعي النبوة كالبته فصنع نفسها في معوى سطيج وابن سلمة والمأمون الطائي وعمر بن لحي وكثير غيرهم من الكهنة».
- [77] ذكره هوبنيسر 4) Go. d. z. i. h. e. Abhandlungen zur ar. Philologie, I, p. 77 n. 4. انظر ما ذكره (البخاري، 308/1) (99-99)، وهو شوع على ذلك التقليد، لا برل بحسب اسم عائشة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للامانة تقول في المنام وهو السحاب فتذكر الامر قصي في السماء فصرق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون معها مائة كذبه من عند أنفسهم يظهر حديث ذكره أنس بن مالك (انظر Wensink Concordance, II, 26) أن النبي كان يرمي كثيراً بالكشوفات التي يقوم بها الجن. انه خرافة، وهو عذري اعظمه لمن كان يسمع الاخبار التي يملونها عن السماء ويخبر بها سكان الأرض.
- [78] انظر القرآن (15)، 18-15، 35، 6-9، 41، 12، 67، 5) ابن هشام: ص 129 وما يليها، و«ابن سعد، 110/1».
- [79] «نابا ص 128/3».
- [80] «1، 10» بواسطة اختلاط نومهم بنوم الجن.
- [81] Wensink Concordance، 1، 1، 181/2، «داحي خليفة، 206/5».

- [82] Wessink, op. cit. 1, 505, Doute, Magie et religion, 418» الذي يذكر المفسران 400 ويدعى «خلوة» أيضًا بالمصميم (انظر طارم الشدياق. كتاب السابق على السابق، باريس 1855، ص 107)، وعقد فيه قائمة بالمصطلحات العربية السحرية والكهانية، صفحة 105-109) يذكر «سعودي ص 1345/3، حالتين من الكهانة ظهر موقف النبي فيها متناقضاً
- [83] عالم تقاليد من الحول الأول (توفي في عام 114 هـ/732 م)، وكان يهوديًا اعتنق الإسلام، خاضعاً لكعب الأحبار (توفي عام 38 هـ/656 م)، الذي كان أول حلقة في الإسناد في العنصر المتعلقة بالفرج الهوراني حول الأول. انظر «نظر في tradition judéo-» Cl. Huart. Wehb ben Monabbih et la tradition judéo- 4/1904, pp. 331-350; L. Cheikho, in MFO chrétienne au Yémen, in JA Xe ser. 1. M. Permann. A legendary story of Ka'b al-ahbar's » 4/1904, 37
- The Joshua Sarr memorial volume: studies in history and conversion to Islam, in Another Ka'b at philology, New York 1953, (Jewish Social Studies 5), pp. 85-99; d. 4/1904, 37
- «ahbar story, in Jewish Quarterly Review N. S. 45/1954-55 Cheikho, op. cit. 36 كتابي (CABTANI) بيليو عربي عنه في «Annali dell' Islam VII/1914, p. 595 sq»
- [84] «بن قيسه هرون. ص 263/2، قارن مع (تلاوين 20: 6): «إذا خرجت احدة ما لي أربك بالنبي يذكرون الأرواح والكهنة، كي يحفر نفسه انهم، فسوف أغير وجهي ضد ذلك الرجل واجته من وسط شعبه» من أجل الافتباسات من المهديين القديم والحديث في أعمال ابن قيسه، الفر » Loconix, in Arabico 5/1958, 134-146, Vajda. Judéo-Arabica. Observations sur quelques citations Gordzher » bibliques chez Ibn Qutayba, in RÉI 90/1935, 68-80 Über Bibelzitate in mahomedanischen Schriften, in ZATW, 13/1893, 315-21, M. J. de tradit on, in Semitic Studies in Goerge, Quotations from the Bible in the Qorân and the »Memory of Rev. Dr. A. Kohut, Berlin 1897, 79-185
- [85] لكن من الكثير جداً للاهتمام الإشارة إلى أن عبارة سفر الزمزم (104. 4) «يرسل الرياح بشر»، تتكرر في القرآن في عدة أماكن (انظر 25/48، 127/63، 39/46، انظر أيضاً 51/2، 77/1-2)، حيث يؤكد وجود الصّدين الرياح والرسول الإلهيين). وفق النص العربي وليس وفق «نصاء الترجمة المسيحية للعرواء الذي ذكره المؤلف في سفر (رسالة إلى العبرانيين 1، 7)، حيث قائل الرياح بالملائكة لكن دور (المبشرين) المعزول للرياح في تلك الآيات القرآنية يحفز على التفكير في أن نصم الترجمة المسيحية هو في الحقيقة، وذلك مع المظهر، إلا إذا أردنا الاكتفاء بمعنى «المبشرين بالمظهر» الذي توحى به نعمة الآية الأولى، والذي يبقى نحو كاف لإثبات لاحقة: إن مقارنه «المبشرين» (أي الملائكة) بالرياح موجودة في نصي شعر يسببان لأمية من أبي الصلت، المدهش للنبي والممتنع (انظر «البلخي» بدء. ص 169/1). تذكر نصاً وجود أسطورة إسلامية تحرى إن علي بن أبي طالب وتجعل من الصاعقة للملاك الذي يوحى إليه اليوم من بعد إلى آخر: فهي تتكلم وتضحك: «لوعده هو كلامها والبرق ضحكها والمطر دموعها» «البلخي» م ص 3. يستشهد كتاب الظاهر لابن الأثيري. وتذهب هذه الأسطورة أبعد من ذلك حيث تؤكد أن «الريح ملاك أو نفس ملاك» م ص 167، وأن «الصاعقة هي ملاك وثائر ملاك» م ص 170. ثم يستشهد بالآيتين الرابعة والسابعة من سورة الفتح، حيث تسمى الملائكة «جود الله»، فجعل من الجراد والعمل جنوداً لله (م ص)
- انظر «البلخي» بدء. ص 169/1، حيث يستشهد بابن هشام.

- [87] (م. ن. ص 170/1). إنه التعبير الأفلاطوني الجديد بين الشياطين النارية والطوفانية والنسبطين الميراثية ينته لنا مباشرة بروفيروس (Porphyre, (De Abst., III, 46)؛ انظر > Proclus. In Tim. II, 11, > 2, 10. ed. Dähl, comp. St. Augustin, De Civit Dei, X, 9, 2. وخطوا الله شركاء، حتى وعظفهم وخرقوا له بين وبنات بغير علم (قارن سفر التكوين 5: 2، 4)
- [88] «البلخي» م. س. د. ص 171، والذي يستشهد بالقولان (100/6).
- [89] انظر (2 102)، حيث يدعي هاروت وماروت «الملاكين»، وضعوا في بابل، وتخصصوا في السحر الذي كشف هم (أنزل علي الملاكين). حول النظائر للمعانيه هذه الأسطورة، انظر (Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophetes. Saint-Clair Tisdall, The original sources (Paris 1933, 23 sq of the Coran, Londres 1905 99 هذين الاسمين بمرور ومراره (الوفرة والخلود) في الألفستا (عند الزرادشتيين)، ويجعل منهما بلخي وثنين عند الأرمس القديم. انظر في هذا الصدد ليمان (De Menasce, E. Littmann, Hārūt and Mārūt, in MW 18/1928, pp 73-79 P 3) muslimane a propos de Hārūt. Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-Q Duniéz, > 10-18 حول دوميريل > 10-18 Mārūt, in Asiatische Studien 1/1947, pp 10-18 Naissance d'Archanges, Paris 1945, 157 sqq والذي يقارب بين هاروت وماروت من جهة ومن جهة أخرى هورفاتات وأمرجات، ربي الملائكة الزرادشتيين، واسلمين يعناك «الكمال والخلود، ألوهية الماء والنبات، الصحة والشفاء»
- [90] تلخص الأسطورة الإسلامية المتألفة بمحول فينوس على النحو التالي: بعد فرسخ لفساد جنس البشري، طلب الله من الملائكة الذين أنار هضرف البشر استنكارهم الشديد اختيار ثلاثة من أفضلهم، بهدف إرسالهم إلى الأرض، مكلفين بمهمة إعادة البشر إلى الطريق القويم. وهذا ما فعلوه لكن امرأة أغوت الملائكة الثلاثة، فشرىوا البند وارتكبوا المعصية، وانجسوا أمام آخر هو الله وكشفوا لتلك المرأة هي الاسم الذي جعلوا بفضل من جند إلى السماء. جعلت المرأة إلى السماء وتحوّلت فيها إلى كوكب إليها فينوس (الزهرة) انظر «البلخي» بنده، 14/3-15 مع القبول بمماثلة الإلهة العربية اللات فينوس (انظر > Dussaud, Pénétration, 142 sq) و أكثر من ذلك، يقول أن أسماء الثالوث، اللات والقزّة ومناة ليست سوى عناوين بسيطة لفينوس > W R Smith Kinship, 292 نذكر أهمية ذلك الطابع الأسطوري لفهم ما جرى التوافق على لسميته ب«قصية الغرائيب» (انظر توفيق قهد > of T. FAHD. Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. 1 et II, 6 > 150) وكذلك يذكر المحافظ في كتابه «المجوان» ص 4/461، تحوّل سهيل عشار إلى كوكبة من عشر نجوم، ويذهب أن اليهود كانوا يقولون الأمر نفسه هي كوكب عطارد
- [91] حول هذا الاسم السلدني يرجع أصله إلى اللغة الفارسية القديمة ويعني: «التيعة لطاهرة» (انظر Benveniste, The Persian Religion according to the chief Greek Texts. Paris 1929, p > 62 et E Bouchet Le culte d'Aphrodite Anahita chez les Arabes du Paganisme Paris 1922) أنها نسخة أرثي (Ardevi)، الاسم القديم الهلوي للإلهة فينوس؛ وقد أعطي اسم أنابيس إلى، لإلهة الكيرة في ليديا من القرن الأول بعد الميلاد (انظر > J Ke Die Kulte vdiens, in Anatolian Studies presented to Sir W M Ramsay, Manchester etc 1973 (p 251)

- [92] «الحيون ص 86/1-7، و6/461. حول بلقيس، الاسم الذي يعطيه التقليد لملكه سبأ التي رآها سليمان (ملوك الأول 10، 1-18) انظر (العمل 22 وما يليها). حول أسطورة دي القرب، انظر الكهف 83 وما يليها. يستمر النص الذي ذكره الجاحظ (86/1) على النحو التالي: «كانت له قوة تنتمي إلى الجنس البشري وأبوه عذرة ملائكة وهكذا، بعد أن سمع عمر بن الخطاب [يوسف] أحداً ينادي: «يا ذا القرنين»، قال: «هل استهيم من أسماء الأنبياء لتنتقلوا إلى أسماء الملائكة؟». ويقال لخالط من أبي عبيد (توفي عام 67 هـ/ 688 م) أنه حين كان عبي [أي طالب] يذكر ذا القرنين، فإنه كان يصف «هذا الملاك الأمراء» حول قوة وعذرة انظر (الجاحظ التبريع باب قوة). انظر رواية أخرى متصلة بدي القرنين، متسوبة إلى عبي، ذكرت في (الأغاني ص 13/ 166-7). حول تلك الشخصية الأسطورية، انظر أعماله، الملاحظة (6) في المقدمة، وأدناه الملاحظة (199) القسم (2) حول الملوك العرب الذين يسمون هذا لقب، انظر المراجع في «E. Mittwoch» *Et* 1, 1002.
- [93] «ابن هشام. ص 190-198» انظر «المصادر نفسها، ص 257-258، حيث كان لابي جهل أثرها نفسها رجاء النبي إلى بيته بصحبة شخص كان أبو جهل يرفض أن يدخله له مبلغا من المال يدين له به.
- [94] «الأغاني ص 4/ 30» «ملاك الجبال»، الذي أرسل إلى محمد يوم أحد، عرض عليه أن يطوي ثياب (الأحشيش) على القريشيين. وفضل الرسول أن تعيد فريتهم الله الواحد «البخاري. 312/2=59 غنق، 17.
- [95] «البخاري 309/2=59 غنق، 6»
- [96] يدهى بالديبطن (= تابع، صاحب) في رواية «البخاري. مشهورات بولاق، 1289 هـ/ 1872 م. ص 1/ 146»: «أحصى جبريل . . على النبي . . فقاتل امرأة من قريش ابناً عليه شيطان» و«حديث أوحى بسورة الضحى.
- [97] «الطبري. ص 1/ 1717». ومع ذلك، فإن ذا القرن، الأرجح أن يكون يونس [يونس]، قد ذكر بين الأنبياء في سورة الأنبياء [87] فإن مع (الملوك الأول 22، 21 وما يليها)، حيث يصحح «روحا» أرسنها يهوه «روح كذب» في قم أنبياء كذاب.
- [98] في السريانية: روح دكالا = روحو «دجولو.
- [99] روح سيفرت، غوير محصل لمبارة روحو شقودنو. هذان الوصفان للروح (مذكر أحياناً ومؤنث أحياناً أخرى) هما «كاديه» ويطلقان على المسيح المذبح. انظر «الجاحظ. التبريع. باب شجرة»
- [100] بلهرون. تخوير كبير الاحتمال ل (يعلى رويو) «*Beclzéoul*»، الله وحي في عفرون (الملوك الثاني 1-2)، «*Beclzéoul*»، «أمر الشياطين» (مضى 12، 24 مرقس 3، 22؛ لوقا 11، 15) الذي يأخذ في بعض التصويرات شكل «*Beclzéoul*»، وفي النسخ السريانية والآلمانية شكل «*Bee / bub*» (يعلى زوب) في النسخة العربية الحالية التي أجريت انطلاقاً من المخطوطة الشامية ' Vulga a [أي اللاتينية، ر م]. انظر على نحو خاص (مرقس 3-22) «*Beclzéoul*» «1»
- [101] «حيوان ص 166/1» (لم يذكر الجاحظ سوى البيت الثامن والخمسة، وقد أوردنا فيه البيت الحادي والخمسين بسبب أهمية في موضوعنا): «قارن مع (الأغاني ص 7/4) و«أسند لغاية ص 4/2»
- [102] مور اندريه «Tor Andrae, Mahomet 28» هذا الجنتي «قرينه الشاعر / Misc» عبد الشاعر انظر «Goldzieher. Die Gänge der Dichter, in ZDMG 45/1891, p. 685 sq»

- [103] «الأعالي» ص 19/46
- [104] «أحيوان» ص 4/469
- [105] جَمِيّ القردوق كان يدعى عمرو (ذكر سابقاً).
- [106] دم س. ذ. ص 70، «إني وكسل شاعر من البشر أتني وشيطاني ذكر». ويعود لنا غولدنسر في (216) GOLDZIEHER Abhandlungen I، إن أهل حضرموت لا يربطون إلى اليوم يؤمنون بأن شيطنة تدعى حيلة تلهم الشعراء.
- [107] «أحيوان» ص 6/470، «إن شيطاني كبير الجن»
- [108] «الأعالي» ص 7/467، وحرير نصه كان يقول: «من أبيات ذي الرمة، لا أُرهب أن يسب لي سوى البيت التالي ما بال عينك منها الماء يسكب». فشيطنه كان ناصحاً جيداً له «حيلة الله».
- [109] «الأعالي» ص 14/113.
- [109] «الجاحظ» م س ذ. ص 71.
- [110] انظر «نقائض جرير والقردوق» Naqq'd Jarir wa- Farazdaq, ed. A. A. Bevan, Leydc (Goldzisher, Abhandlungen, I, 17) 61 sq 1905-1912, II
- [111] حول هذه الشخصيات، انظر (WZKM) Goldzisher, Der Chatib bei den alten Arabern, in 136/1-138، «نظم الجاحظ معادلة بين السجع والشاعر والخطيب».
- [112] «العقد الفريد» 36/2، السطر 15، «حيث عبد الرحمن بن الشنار هو في الوقت نفسه شاعرٌ ومُتَجَمِّعٌ».
- [113] عن العلاقة بين هذا المصطلح والكاهن، انظر ادعاء. (القسم. عراف) وما يليها يعطي هتدار Haldar, Associations, 178) لكلمة شاعر نفس معنى كلمة عراف
- [114] «الأعالي» ص 8/468، بالمقابل، لم يكن الخلفاء يبدون أي تحفظ في أن يقدم إليهم الشعراء. وفي حقبة المهدي، كان الشعراء يدخلون على الخلفاء مرة في العام «الأعالي» ص 9/444
- [115] (37/35-36)، «فأون مع (21/5) و(32/30).
- [116] (26/226-220). آخر آية من هذه السورة (آية 227) تستثني من ذلك الحكم الشعراء الذين آمنوا بالإسلام ويستخدمون قوتهم للدفاع عن القضية. حول الشعر عملاً شيطانياً، انظر Goldzisher, Abhandlungen, I 3 sqq. من جهة أخرى، كان البشر ينظرون إلى التأثيرات التي تمارسها الصغراء في مخيلتهم وهيس الرمال والوحدة نتيجة لوجود الجن والغيلان، وتوحي إليهم بفصائد كاذبة، استعمل الجاحظ نموذج منها أعاد كتابته وترجمه وعلق عليه ح فان فلوثر > G Van Vloten, in WZKM 7/1893, pp 59-71
- [117] ليس ما ن نوقف عند هذه المسألة التي تستحق بمفردها فصلاً مستعلاً. عن لغة «اللائكة» وكذلك عن لغة الشياطين والجن، نعيد القارئ إلى مساهمتنا في المجلد الخامس من «مصادر شرقية Sources Orientales» (نحت الطبع). انظر كذلك (F A Aichler Die Dschinn, Tenfel und Engel im Koran, Dissertation. Leipzig 1928 حيث نجد البليغ عربياً السابقة، انظر كذلك > A S Triton, Spirits and Demonds in Arabia, in JRAS 1934, pp 715-27 يمكن أن يرى على نحو خاص «الطيري:» ص 1/79-80 (حيث توجد مجموعة لمخطوطات العديدة عن أصل اللائكة والشياطين والجن وتنظيم: «الفروني» ص 1/55-63، ملحق برجمه إلى اللغة الأدبية وعلق عليه > S J Ansbacher, Die Abshante über die Geister und die

wunderbaren Geschöpfe aus Qazwini's Kosmographie, Dissertation, Kiel, Kuchars, Tasschner Die Psychologie Kazwini's, Dissertation, Kiel, Tübingen N.L. 1905, et F

912) «السيوطي: الجلائك في أخبار الملائك مخطوطة باللغة العربية، باريس (1389) رأى لخصومات التي ذكرت في «GAL S II, 183» ينمي أن تصاف مخطوطة (28) «Kustumonu» نسخة جيدة عن مرقمة، تعود إلى عام 1057 هـ. يتقدم بروكلمان عنواني آخرين لسيوطي متضمنين بقعة للملائكة «في سماء الملائكة» و«الأرائك في حكم الملائكة» لذكر آخر رساله مفصلة ومن دون عنوان مؤلفة من ثمانية أوراق (لستحي، من دون تاريخ) من مكتبه أخيسار (Akhisar) 90، تعالج «اعتقادي الناس على وجود الجن والشیاطير». عولجت المسألة من وجهه نظر الأحكام الفقهية

[118] «ابن سعد: 1، 131/2-2»

[119] «المصدر السابق، ص 131». يتقدم البخاري «309/2 = خلق»، هذا التقليد على النحو التالي «ذكر عيسى أن الخراف من هشام سأل النبي: «كيف يأتيك الوحي؟» فأجاب: «ذلك كله يجري على النحو التالي. يأتي الملاك أحياناً على شكل صلصلة الجرس، فغصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وهو أشده عليّ وأحياناً يتفضل لي رجلاً ليكلمي، فأعي ما يقول»

[120] «المصدر نفسه ص 132»

[121] «المصدر نفسه». بالنسبة لطفوس دعوة محمد، انظر «ابن هشام. ص 152-153». يشير تور أندريه «Tor Andrae Mahomet 42 sqq» إلى هذا الشكل من العنف الرئائي الذي مارسه علي النبي (قارن مع دعوة إرميا وحزقيال) وهو ثابت فولكلوري لجميع الشعوب انظر كذلك فيديكوف «A Vinnikov La légende de la vocation de Muhammad à la lumière de » «l'Éthnographie, in Recueil Oldenburg. 1934 pp 125-146 من اجل تصنيف لنبوءي التقليدية المتعلقة بدعوة محمد، انظر تور أندريه «Tor Andrae Die Legenden » «von der Berufung Muhammeds, in Le Monde Oriental 6/1912 pp. 6-8

[122] «ابن هشام ص 266» «ابن سعد. ص 1، 113/1»، (تشيد الإنسان: 5 2)، نجد عرضاً مفصلاً لنظريته الروحي لدى «ابن خلدون، ص 1/ 165 وما يليها، 185 وما يليها (في الوحي والروايات)، في كتابه «رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة» 53-51، pp. 1895، Fr. Dieteries, Leyde 1895، يوقف البخاري لقراءة «الوحي ولرواية الملائكة» وفي كتاب تور أندريه «Tor Andrae Mahomet 107 sqq»، يظن أنه يكشف قرانه «لا يمكن أن تكون محض المصطفة» بين التصور الإسلامي للوحي والتعبئة الغوسية بشكلها الإبيوي القاموي، قارن مع شيرمر «Sprenger Leben I ch II, ch 12 A Von Harnack Christliche Parallelen zum Islam. Vortrag in Leipziger akademische Dozentenverein 1877 8

[123] «الأغاني ص 187/3-8» «كان بطمح إلى النبوة، فقد قرأ في الكتب المقدسة أن نبأ سوف يرسل إلى العرب وكان يأمل أن يكون هو ذلك النبي»

[124] «الأغاني ص 189/3» تشهد طرفتان من العصر العباسي على تدهور مفهوم النبوة في الأوساط الشعبية حرب الأولى في عهد المأمون (198-218 هـ / 813-833 م)، أعلن رجل معه بي، هجر المأمون وذهب إليه بصحبة يحيى بن أكنم وأحد الخدم استعهم الرجل عن هويهم قبل أن يصح هم، فأجابوا إنهم جاءوا كي يؤمنوا برسائلك، فادخلهم اتحد المأمون مكانه على يمينه وجلس يحيى على يساره فسأله المأمون «إلى من أرسلت»، فأجاب قائلاً: إلى جميع البشر فسانه من رحي لك بالكشف أم بأحد أم بالنسب في قلبك أم بطريق انتبه لم أخبر» بالتقول رد قداماً

جهة أخرى، ينهي الطبري الفقرة التي يختصها بعلامات النبوة عند النبي محمد (1123-1146) بالعبارة التالية: «الحكايات المتعلقة بعلامات النبوة لا تعد ولا تحصى؛ وسوف يكرس لها كتاب إن شاء الله» (ص 1146، السطر 12-13). جمع المحققون المتأخرون حياة محمد بعناية احكاميا الزاخرة وعلامات النبوة وصنموها (وعصاة نضى الدين الحلي والديلميكري)

131 غش هذه المصطلحات تماثلت مع تلك التي تستخدم في وصف حالة الاغتراف عند مختبر الاشوري البابلي؛ وبالفعل، فإن رمز الصخرة للاسم (ucl-du) يتضمن فكرة الرحيل، وهكذا يمكن القول إن روحه ترحل. هذا «المتخلف، المؤد بالرواية» لاندسبرغر > landsberger, Götingische Gelehrte Anzeiger, 1913 p. 366، تلهمه ربح الوحي التي تسمى «زاهيقو»، وهي تصور بشري إلى صوت، إلى محاكاة صوتية، إذا ما حكمنا من خلال حدوث نفس التشكيل المتقي في اللغة العربية، مثل زرقعة (صوت الصقور) وزرقعة (صوت الماء الجاري)؛ وهو يشير بالوحي في حالة المبهمان، والفعل الذي يفتر عن هذا الإعلان «حرامو» يتضمن في الآن نفسه فكرة «الصراخ» و«نقط وحي»، > HALDAR, Associations, 22-25.

132 من المثير للاهتمام أن نشو هنا إلى أنه كان ينبغي على الكاهن الآشوري البابلي أن يكون نبي الأصل، أي من طبقة كهنوتية > rñhū amēl nīzakki, zarū-šu elku ودا مظهر خارجي لا يميز عليه. «لأرو ذو المؤيد غير المتقي والذي ليس كاملاً في ما يطلق بالتشكل ومفاتيح الجسم...» لا يستطيع الاقتراب من أنا بروسي باروي، «قرآن الكهانة» (انظر زيمرن > Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungs- und Sargtafeln für den Assyr ologische Bibliothek, Veschwörer und Sänger, Leipzig 1896-1901 Wahrsager, 30 27 24, II, n° 12)، يمكن أن يكون اشواط الكمال الجسماني قد منح، وفي شرت > Schrank, Babylonische Schürmen besonders mit Rücksicht auf Priester und Bläser > untersucht, Leipzig 1908, p. 10، من أن الكهنة كانوا في البداية يمارسون عملهم عزاء

133 «القولبة والتمثلة»، وفي سماجي خليفة، ص 1/ 427، ابن علقمون بعد السجع علامة على أكثر الكهنة كمالاً وأقربهم إلى النبوة (1/ 183، 208). إن أروع مراتب الكهانة حالة السجع، لأن معين السجع أحسن من سائر المعينات من المراتب والمسوحات ويدل خفة المعين على قرب ذلك الاتصال والإدراك والبعد فيه عن المميز ببعض الشيء.

134 يقسم ابن سعد علامات النبوة إلى صفتين: 1) علامات ما قبل الوحي النبوي (1/ 96-111)، 2) علامات ما بعد بداية الهزبل «المصدر نفسه، ص 112-116»

135 «المصدر نفسه، ص 2-3»، حيث نجد توفراً أكثر تفصيلاً على ذلك التقيد

136 «المصدر نفسه، ص 1»

137 «المصدر نفسه، ص 2»

138 «المصدر نفسه، ص 95». ينبغي وضع هذا الحديث في سياق تشكّل الكون، حيث يقال إن الله صنع جسداً تركه معروفاً، على حوب الملائكة، لمدة أربعين عاماً، قبل أن يبعث فيه الروح. انظر توفيل فهد > cf T FAHD La Naissance du Monde selon l'Islam, in Sources Orientales > 762 p. 1/1959

139 «ابن سعد، م ص 3، ص 14»

140 حول جملة وولادته الحارص، حيث يؤدي مفهوم النور والإشعاع دوراً كبيراً، انظر «الطبري 1/ 968 وما يليها»؛ «ابن سعد 1/ 1/ 36، 96-111»؛ «ابن الأثير 1/ 333 وما يليها»، الخ، انظر صفحة [10/2/2].

- [141] <Tor Andrac, Mahomet 35> تصاور هذا الوجود العجائبي الذي كان له عبد مرصته حبيبه «الطبري» 1/2/70-73 «ابن سعد» 1/1/70» إلخ
- [142] يرى <Tor Andrac, op. cit., p. 35 sqq> أن احتمال هذا الأمر ضعيف للغاية، من حيث أن محمدًا لا يمكن أن يجهن الأشكال الخارجية للعبادة المسيحية إلى هذه الدرجة، على عكس الشعراء في زمانه ليس كانوا ينهرون 14 حول «حاجم النبوة»، انظر «ابن سعد» 2/1/133، «أسد الغابة» 2/258، «ابن سعد» م س ذ، ص 99.
- [143] حول هذه الألفه، انظر توفيق هيد <T Fahed, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n>
- [144] «ابن سعد» م س ذ، ص 103.
- [145] سواع، معجزة المداوي، «ابن سعد» ص 1/1/110 وما يليها، «أسد الغابة» ص 2/245، وغيره، معجزة آل بكر بن بجله الكلبي، في «أسد الغابة» ص 1/203.
- [146] انظر سرد عمر بن الخطاب الذي كان يشهد تقديم عجل قربانًا لإحدى آله الجاهلية، «ابن هشام» ص 134، «ابن سعد» م 1/1/103 «الطبري» 1/1/144 وما يليها، في بولاق، كان القربان جملًا صغيرًا «ابن سعد» م 1/1/105 «الطبري» م 1/1/145 وما يليها.
- [147] بنو مكهم، الذئب، يقال إن هذا الحدث الخارق قد اخترع لتعسر الاسم.
- [148] «الأطاني» ص 18/37، ذنب آخر أهل ذلك لواع آخر طلب منه النبي أن يحكي الحادثة لتجسده بعد صلاة المغرب، وأيد ما قاله وأكدته من دون تحفظ «ابن سعد» ص 1/1/114.
- [149] «ابن سعد» م س ذ، ص 11 «هذا تفعل المرأة» وفي مكان آخر، يعطى عنها وثلاثمائة نسها، أي إليها كانت تريد اختيار نبوتها. لتعداد القصة حساب يهود غير «المصدر نفسه» ص 1/2/184، هذا يشير لنبي بوجود المس، لكنه مع ذلك يأكل، وبعد ثلاث سنوات، في مرحلة الأخير، يؤكد أنه ضحية هذا المس «المصدر نفسه» ص 1/2/6-7. نتيجة لذلك، يستنتج «ابن سعد» 2/1/7-8 أن «إني الله مات شهيدًا». هل هذا هو هدف القصة؟
- [150] «ابن هشام» ص 115.
- [151] «ابن سعد» ص 1/1/90.
- [152] حتى قبل أن نحمل به لبته «الطبري» ص 1/1/1079-90، «ابن سعد» ص 1/1/39، في أثناء طفوله «ابن سعد» م س ذ، ص 109، «الطبري» 1/2/976، حبة نزل الوحي عليه أو بعد ذلك «ابن هشام» ص 133، «الطبري» 1/1/1044. وكان شق وسطيح قد تبا بمجته قبل ولائه بكثير «الطبري» 1/1/910-911، 901-904 وراى كلان تبع مدى هيمته «المصدر السابق» ص 909.
- [153] «ابن هشام» ص 133.
- [154] «الطبري» ص 1/2/1009.
- [155] «المصدر السابق» ص 1/1/1562³. بل هناك ما هو أفضل بكثير، إذ يسجوب هرقس «ما سفيان الذي كان في ذلك الحب عذرًا شمتًا. ومن العلامات التي أعطاه أبو سفيان، عرف فيه النبوه وأن > سرف يهرمي وسارعب أن أكون قربه كي أعسل قديعه» «الطبري» ص 1/3/1564، «الأطاني» ص 94 وما يليها، ويمرر الأسقف البيزنطي صفار النبي ويقول لرسوله. «سيدك سي مرسل» نحن نعرف وضعه رعله مذكورًا باسمه في كتاب «الطبري» ص 1/1/1567³. ينسب لإتيان الإسكندري، البرفسور في القسطنطينية والكتاب في عهد هرقل، بسوء حول محمد وأتباعه، لا يعود تاريخها إلى ما قبل عام [775 م] انظر <Krunbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur 2, 621>

- [157] «الأعالي» ص 16/76-77
- [158] «اس الأثر» ص 181/8. البحر الأحمر والحجاز الأحمر من بحرات مصر. الحواشي القادمة لـ «نبوة والحلافة» (لامانس (Lamans, *Culte des Béryles*, 67, n. 1)
- [159] «الأعالي» ص 15/149-150
- [160] «ابن سعد: ص 1/1/1»
- [161] «الأعالي» ص 16/49
- [162] في الأصل، كان هذا الاسم يطلق على الأرميين الذين يسكنون سورية وبلاذ ما بين النهرين، يافوت الحموي: ص 185/3 وما يليها، «ابن سعد: ص 1/1/1» لكن ناسجنا أحد يطلق على النبط والررغين الذين كانوا يهتفون منتحلقم عند البو (انظر سوق الأنباط، «الطبري» ص 1/1570) وهكذا أصبح يقال عن الفريشيين أنهم أناس «متنبطون» «الأعالي» ص 18/152 وبالنسبة يافوت (634/3)، «يدعى بالبطي عند العرب كل من ليس قسيساً ولا جندياً بين القسيسين»
- [163] «الأعالي» ص 16/51-52
- [164] «ابن سعد» ص 1/1/1، قارن مع صفحة [73] وكان ينبغي أن يكون النبي يميناً، لكن حليمه أكدت أن محمد إنما وأشارت إلى روحها بصفه أباه.
- [165] «ابن هشام» ص 102.
- [166] «الأعالي» ص 6/96-97.
- [167] «ابن سعد» ص 199/4 وما يليها، قارن مع ص 158-9.
- [168] أسد القادة 2/231
- [169] «ابن هشام» ص 134، قارن مع صفحة [286]، «الطبري» ص 1/1209-1211.
- [170] وفي «ابن سعد» ص 1/1/1، فإن «العرب كانوا يسمعون أهل الكتاب، والكهنة يقولون إن نبياً اسمه محمد سوف يخرج من بين العرب؛ ولذلك، فإن العرب الذين كانوا يقولون ذلك كانوا يطلقون على إيمانهم اسم محمد، متطلعين على هذا النحو إلى النبوة»
- [171] «ولكن من الآن بطورا وهوا أنهم يعزوني وليثا لرب»، وأصح أن هذه الجملة مخوفة.
- [172] تلفظ على هذا النحو: «لمُنَحْنَحْ»، وهو ليس سوى المصنوع، المشتقة من ناحم، أي «بعث إلى الوجود».
- [173] روح القسط، وهو المعادل لـ «روحو دقوشنو» السرياني، حيث يعني «قوشنو» في الآن ذاته القسط (المعالة) والحق (الحقيقة).
- [174] قارن مع (أيوب 15-23-16، 1).
- [175] (ADAPT 322) «ابن هشام» ص 149-150
- [176] نظر على سبيل المثال «ابن سعد» ص 1/1/4، «أسد القادة» ص 2/237
- [177] وصف يطلق على بعض العرب الذين استسلموا قبل نزول الوحي على محمد بطلان عبادة الأصنام، وذلك ليس بفضل تفكيرهم الشخصي وحسب، بل كذلك بفضل تأثيرات إيسوبولوجيات العام المحيط بهم (كاليهودية والمسيحية والمناوية والمندائية). انظر مونتغمري وايت «4-62» W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, pp. 4-62. «وكنفك في شولس» Tor Andrac, *Mahomet*, 107 sqq. «F. Schultess» in *Of St. Th.* و«ابن هشام» ص 143-4.

- [178] «ابن سعد من 1/1/129-130» قرون مع «الأغاني من 3/14»، حيث يقول ورثته «إنه الباقوس الذي كشفه لله موسى .»
- [179] «ابن سعد م س ذ، من 105»
- [180] «الأغاني من 15/76»
- [181] اسم اجني بلهم المرتبط بكاهن
- [182] «ابن سعد من 1/1/126» قرون مع من 110.
- [183] «مصدر نفسه من 110»
- [184] سوف نثر على العلامات المختلفة والمهيدة للتسجيل الذي كانت تبديها الكتابات الجاهلية لدى مرور لئلي (الأشجار التي تنحني لمروده، اليوم التي كانت تظله .)، وجميعها مواضع متممة لفلها أجيال من لسمين على نحو يدعو للإعجاب كما سوف نثر على الوقائع المتبعة المدهشة التي تقدم براهينا على قدرته لئلي على ثلاثة، مثل تكتو الخلب والغند، «ابن سعد من 1/1/123-4»
- [185] كان محمد يقول عن نفسه: «أنا دعوة أبي إبراهيم ومشرى أخي يسوع ابن مريم» «الطبري من 1/1/973»
- [186] تبين لآراء بشدة في شأن هذه الشخصية الأسطورية. فاستطاع F Wüstenfeld, *De secentis et inditiis Aratum ante Mohammedam et de Fabulis Lohani*, Dissertation, Göttingen, 1831 32 pp. بمقالة يأسوب (Ésape)، في حين أن هوجر («Spronger, Das Leben»)، كمدقق للنص لأزل، يرى فيه (الحاي/ H8/TV07) «ابن الدم: القهرست من 340. الطباي) هزمت عني الطيلة الإيبونية (حول هذا الأمر، انظر فون هرنالك A Von Harnack, sér 4/1904, *Christliche Parallelen*, op cit., résumé et révisé par Cl Huet, in JA 1713-1613. أنا الجاسط في كتبه طغر السودان على البيضاء، في The Opuscula, éd. Van 3-1613. يقول إن لقمان كان عبداً، ويمكنه الحكمة الشعبية بالية: «ثلاثة رجال لا يعرفهم إلا بثلاثة أشياء» الحكيم عند الفصيح والشجاع عند الخوف ولأخ عند الطمأنينة (مرجع آخرى في GAL S II, 65 45) بظفر «ديبورغ» Dorenbourg, *Fables de* «Laquien le Sage», Berlin-Londres 1850. فإن لقمان لمثل ليعلم، وهو يستند إلى هوية معي لغير العربي (ل ك م) والفخر العبراني (b). حول بلعم، انظر القسم (1/1/15).
- [187] انظر «الطبري من 1/1/1208»، «ابن هشام من 185»
- [188] رگوسب وفق «تاج العروس 4/ آخر الصفحة 163»، فإن الرگوسبة تشير إلى ملّة عند المسيحيين والانداليين «فوقهم ذين» بين النصاري والمصابتة، ويجعل منها ابن الأعرابي «ذكر في المصدر نفسه» مثلاً للمسيحيين يسمح معنى فعل ركس «قلب» أثار شيئاً حيث يدير ظهره لما كانه في مواجعتها» (انظر سور النساء 88، 93) بإعطاء معنى «الرذّة» لكلمة رگوسبي ويقال لها ملّة مسيحية مشقة
- [189] «الطبري من 1/1/1710»
- [190] «ابن هشام من 900»
- [191] انظر عدّة أمثلة في «اسد الغابة» من 2/258، 277؛ 4/28، 400 (= 2/289، 300). هناك أدب كامل يعود «العصب النبوي» ولد في الإسلام، بعد تلك الأحداث المزعومة في حياة النبي انظر ادناه القسم (2/1/19-20).
- [192] «اسد الغابة من 4/28» قرون مع حالات ممثلة في «المصدر نفسه» من 185، و195-6.

[193] «ابن هشام من 171» قارن مع صفحة [252]، قارن مع (مقي 10. 35-36).

[194] «ابن سعد. من 187/8»

[195] اسم آخر اعطي للجنّ تلوحى

[196] «ابن هشام من 188»

3/1 | القيمون على العبادة والكهنة ... (83-106)

1 | انظر الأقسام [10-12] في المدخل «ليس في وسط جزيرة العرب . تنظيم كهنوني . وكل من هذا

الاحبار الكهنة، وهم يمثلون دور ودية أدنى كهنة، عتقون، عزقون بواسطة معاد الحيوانات، عديم

[إسدة، ر م] للأماكن المقدسة لم يكن أي مسح بالزيت أو آلة رصاعة قد تدخلت، كما في الديانات

اليوحيدة الكتابية، فقصصهم وإعدادهم عن الحضرة الدينية من الساميين، والمدين كالوا، يواصلون

نقسم الوجود المتأخر معهم» لانس (44) LAMMENS. Culte des Betyles. «فلهاون (Eine

organisierte Hierarchie von ausschliesslicher Berechnung gibt es nicht, der Priester

(ist nicht Mitglied eines Collegiums)» (WELHAUSEN, Reste 2 30)

2 | «البريج، من 140» بل إنه يسأل في صفحة [77] «ما الفارق بين الكهنة والشعوب؟»،

ويستذكر بعد قليل (من 94 وما يليها) إطلاق اسم السحرة على الكهنة ولم نجدهم سمو كهنة

عرب سحرة ولا العراف ساحرا ولا الحارثي ولا صاحب الطرق ولا من كان معه ربي ولا من

ادعى تابعة من لدن عمرو بن لحي إلى يومنا هذا؟

3 | Cf E. O. JAMES, The Nature and Function of Priesthood, Londres 1955, p. 93 vj

4 | كتب (دورم / DHORME) (Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance)، في

مجلة RHR 113, 1936, p. 133 «كان الجمع امرا شائعا عند الإكليروس الآشوري»، صحيح

ان الحياة البدوية قبل إلى الجمع، لكن لا يمكن هذه الظاهرة ان تستند فقط لطروف الحياة البدوية،

مثبت يؤكد دورم في «المصدر الذي سبق ذكره، من 34، 141 و 1937/116»، من 24) (نجدهم هـ

المولف في كتاب «إدبانه العبرانيه الرخل / La religion des Hébreux nomades, p. 223، مع

انه لاحظ هو نفسه ذلك في الحضرة الآشوريه ومع أن الفئات الكهانية تجمع العديد من الوظائف

في العهد القديم (انظر هلدان Haldar, Associations, 137, 199 et passim)

5 | يقول «ابن خلدون من 1/ 183/ 208» لأنهم أرفع سائر أصنافهم

6 | Cf WELHAUSEN, Reste 141 sqq.

7 | Th. NOLDEKE, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg 1916, p. 36. GINSBERG, in JBL 57/1938, p. 209, n. 3

8 | حول هذا المصطلح السامي الغربي، انظر لفي، LEWY in ZA 38/1928, p. 243 sqq.

9 | DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224 «في عهد الملوك، كان هذا الاسم

يسير إلى كهنة الأصنام (سفر الملوك الثاني 23-5؛ هوشع 5-10؛ الحكمة 1-4، انظر أيضا هلدان

HALDAR, Associations, 83 s. 162) نجد المصطلح بصيغة المؤنث (كوميرون) في قصص

حروب اسرحلون (X, 1-17, cf. ANET, 301) Esarhaddon

10 | «الشمس من 322 وما يليها» بالطلاقة مع جنوبي جزيرة العرب، انظر RYCKMANS Noms

«Arabic Méridionale, II, 1, pp 964-73 propres, 1, 105. LANDBERG, Les dialectes de

بالعلاقة مع المجرى (Minocens)، انظر D. H. MÜLLER, Sudarabische Altentümer Vienne

«Van Den 3 et 29» 1899، حول آخر، وهو اسم علم قديم، انظر VAN DEN

- BRANDEN, *Les inscriptions suméro-égyptiennes*, 134 sq. et 135 sq.
 11 IDZBAKSKI Handbuch, 297 Cooke *Text Book*, 144 et 146 (nom → انظر
 «unique»). 186 et 187 196. 252 araméen
 110 حيث تشير كلمة «خرو» إلى «الكاهن» بالتوازي مع كلمة «كوهو» ويطبق جنس «لام
 ر» على وجه مجهول ومطلب الأمر الذي قد ستر إلى أن ذلك الكاهن كان في الأصل يرتدي
 قناعاً حين كان يقدم وحي الآلهة والجنود العربي المقابل (خ م ر) (انظر على نحو خاص حمار أي
 «الطبيب») يؤكد جيداً هذا الأصل للكلمة. ما يخص الأصول المختلفة المعطاءة هذا الاسم، انظر
 مصادر التي ذكرها هالدور «GES-BUHL, 350» «HALDAR, Associations, 77»
 11 *Noue Bénédict*, op. cit., 36, n. 6.
 112 «E II 669» هذا الرأي ليس خاصاً بقشره وبالفعل، لأن يلبس D NIELSEN *Die altar*
 78. «Mandreligion» كتب قبله «إن المفردة العربية «كاهن» رسيماً وأحياناً على نحو والهي،
 معادلة للكاهن العبرية، وكما أرتأتى فلهاوزن (1933, S. 143) «Wellhausen, Reste» أنه من الممكن
 شرح أن المفردة العربية ليست استعارة من العبرية، وبالعكس. «إن المفردة العربية «كوهو» هي
 كلمة عربية صيغة» وليكتمل المخطط، فإن غراي «Only Sacrifice in the Old Testament»
 84 Oxford 1925, p. يؤكد الأصل للعبراني للكلمة، والذي انتقلت منه إلى الآرامية.
 13 ERE art. Arabs, I, 667
 14 WELLHAUSEN, *Reste*, S. 131, 134, 143
 15 Et Sur les religions semitiques, 218
 116 «La religion des Hébreux nomades. 228 sq.» يذكر المؤلف (إرميا 27 29 9) «(ميتا
 7-6 و 11) والآية الأخيرة حديره بالتوقف عندها» «كهنها يملكون بالأخرة أبنائها يسألون
 يعقده... وهو يستشهد بسفر التثنية (18 14) من دون أن يذكر القائل للمطار الذي كعبه
 سميت (WR Smith) حول هذه الآية لندكر انهم ان ال «تقسم» في سفر إشعيا 3 2) جزء
 من نحية الأمة.
 117 يمكن أن يقرأ (كاهن) - عزاف، ويقرأ (كاهن) - سادو، ويقرأ (كاهن) - ناشد، إلخ.
 18 Cf WR SMITH, in *J of Ph.* 13/1885, 273 sqq. T WITTON DAVIES *Misc. Div. n.*
 And Demonology, op. cit., 78
 119 «لصام» = تكهن، و«قصصون» = كهنة (انظر «الفرواسي: كتاب ص 1428/2»). لمزيد من
 التفاصيل، انظر توفيق لهد في «Semita 8/1958, 72-73»
 21 Opera Omnia, éd. Et trad. G. BIKELL, I, 212-3
 21 أروصوما
 22 فاصيد
 23 W R SMITH, loc. cit. 261-3.
 24 انظر القسمين (1/3، 9، و 1/3، 10).
 25 The Nature and Function of Priesthood, op. cit., 93.
 26 *Reste*, S. 143.
 27 انظر سفر صموئيل الأول (6 2)، حيث يربط بين الكوהانيم والقوصيم صلاب (تبعه) (عند
 لمسطس) بعدد الكوهن. كتب أفيشر «EII, II, 669» «على ما يبدو، كان مرة متبني. ولكنه
 يظهر لاحقاً فقط عزافاً. وقبل كل شيء، بصفته يقدم الأشخاص ومعلم التوراة»
 28 DHORME *La religion des Hébreux nomades*, 224.
 29 كلاً نتحدث عن استمرارية الدائمة في اليهودية وفي الكنائس المسيحية التي تستخدم المصطلح
 سريانية أو العربية، حيث لم يحافظ سوى على المظهر المادي والاجتماعي لوظيفته لا نه يبعي

الأسس التي كان يقوم عليها بالقاسوس والرهبان في القرون الوسطى إن يمتلكوا مدكة الكهانة وكان أساس يستشيروهم، مثلما كانوا يستشيرون الكهنة في الماضي. ويقال إن الراهب عوي قد تعرف على النبوة لدى محمد اليافع «بن هشام» ص 115، انظر 119، وقد تم لنا سطورة سلمان الفارسي، بتقلاته بين السالك المسيحيين «بن هشام» ص 136 وما يليها: «ابن سعد» ص 4/53-4، الكثير من المعلومات في هذا المصدر يمكن أيضاً رؤية الدور ذا الدلالة الذي لعبه لرهبان في تأسيس بعض المدن الإسلامية، كنشس واسط على يد الخوارج «الطبري» ص 2/1126، وبعد د على يد النصور «البوت» ص 1/681-2، «الطبري» ص 3/276، وتذكر الواقعة نفسها في الصفحة [372] من المصدر نفسه بعدد الرافقة، في الأراضي البيزنطية، قرب مع ص 277 و«ابن الأثير» ص 15/436-7. لذكر أخيراً فقطلاً لابن اسحق بضع فيه على قدم المساواة «الطبري» عند ليهود والراهب عند المسيحيين والكاهن عند العرب «بن هشام» ص 129، وكانت الأبحار من يهود والرهبان من النصارى ولكلهم من العرب قد تحذوا بأمر رسول الله صلعم قبل مبعثه لما تقارب من زمانه، لكن في كل مكان، يستد التبرك بالعب المعزو للرهبان إلى كتبهم المقدسة

- 30 The Prophets of Israel and their Place in History to the close of the 8th Century b. C. With introd. And additional notes by T. K. Cheyne, Londres 1902, 390.
- 31 يسمى «كيشن» هالدن 40، HALDAR, Associations، يشير معادته السرياني «كنوشو» (كنيسة باللغة العربية) إلى مكان العبادة، ثم إلى جماعة المؤمنين، ثم إلى الكنيسة بأكملها.
- 32 DHORME, op. cit., p. 224.
- 33 مجموعة وفق هالدن 180، HALDAR, Associations, op. cit., pp. 180.
- 34 «المصدر نفسه» ص 13-14، في رسالة من تل العمارنة (رقم 38)، يظهر بصفته «عزافي عن طريق النصور».
- 35 HALDAR Associations, op. cit., pp. 17ff.
- 36 «المصدر نفسه» ص 21-22، كان الوحي الذي يلهمه يدعى «زافيقو» «المصدر نفسه» ص 24، يبدو كأن هذه الشخصية كانت سلف النبي المسمى.
- 37 «المصدر نفسه» ص 40، ألا يمكن عد القوال الذي يمارس حتى يومنا هذا دوراً مهماً في الأعياد الشمسية ولواج والتمز ريتاً لذلك «الكالو» القديم؟
- 38 Bemerkungen zum «Buch der Götzenbildern» von Ibn al-Kalbi, p. 357.
- 39 A. L. F. MAURY, La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen âge Paris 1860, p. 14.
- 40 حرون دور المرأة في المبددة العربية، انظر بيرتز «PERITZ Woman in the Ancient Hebrew Cult, in JBL 17/1898, p. 111 sqq. «Cult, in JBL 17/1898, p. 111 sqq. من دورها في النباتات الطرية، انظر JAMMENS, Le culte des Bety es, 47-51، عن المرأة العربية على نحو عام، انظر «حمد محمد طوق» امرأة في عصر الجاهلي، القاهرة 1956، و A PEKRON Femmes arabes avant et depuis 1956.
- M FAHMY, La condition de la femme dans la tradition et l'Islam, Paris-Alger 1958.
- «l'Islamisme, Paris 1911» l'évo ut on de

4 De bello Vandlico, II 8.

42 Cf N. ABBOT Pre-Islamic Arab Queens, in AJSL 58/1941 pp. 1-226 J. LEWY in HUCA 19/1943 p. 420 sq.

43 ان فرصة النظم الأموي لدى العرب، التي يساندها بصورة خاصة فيلكس WILEKEN «Das Matriarchat bei den Alten Arabern, Leipzig 1884 وكذلك سميت W. R. SMITH، في الكتاب كله، مع كل الدلائل الجدية التي تقدمها، هي بعيدة عن أن تعرض نفسها،

- نظر آخر توضيح قام به روبرت ف. سبنر ROBERT F. SPENCER, *The Arabian Matriarchate: an Old Controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 7 1952, pp. 478-502
- 44 كانت إحدى معكات الصحراء تلك تحمل اسم وقيلة (انظر R. DEVRESSE, *Le Paganisme arabe jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1944, 245 sqq. d'Antioche depuis la paix de l'Église) والحال أن هذا الاسم كان يشو في صحفته المذكرة إلى وحي اللهم، ويعترف به كذلك بعدد أنه اسم كاهن (HALDAR, *Associations*, 24)
- 45 *Culte des Betyles*, 114, enrichi par HALDAR, op. cit., 191 sq.
- 46 انظر المصدر في (HALDAR, *Associations*, p. 191). بنات طارق اللاتي في (تاج العروس، 10/49)، اسطر 29، تشرح بنات طارق على أنها: «بنات اللولك». يعني الملاحظة أن مؤذن لبنة سجاج كان يدعى جنة بن طارق حاج العروس. ص 171/205، سطر 14
- 47 وفي (بن دريد: ص 177)، بنو طارق وطرق إلى وظيفة الكاهنة التي ترمي الحصى، نظر القسم 7/1/2
- 48 بالفعل، فهي تحت اللاتي «الأخاني». ص 11/126، سطر 11، تكسر أهمية الطقس الأول، والحال أن هذا لعت، الذي يمكن أن يكون إما موصولاً، لا بشكل معطى واضحاً للشعر، بل إعادة تشكيل تصويرية (انظر HALDAR, loc. cit.)
- 49 انظر «أبو درود: سس ص 1/195، سطر 15»، «أسد الغابة: ص 17/3، سطر 14
- 50 انظر القسم [1/4/2]
- 51 انظر القسم [1/4/13]
- 52 LAMMENS, *Culte des Betyles*, 50
- 53 على نحو عام، لحمل أشكال الوحي العربي المغرقة في التقاليد الإسلامية في داخلها معايير عدم أصالتها، لكنها مع ذلك تشهد على الروح والشكل الذي كان ينبغي أن تظهر فيه أشكال الوحي الأصيلة، إذ حتى ولو لم تكن سوى «مشاركات تصورات في غمها»، كما يقول بلاشير (R. BLACHÈRE, *Le Coran I. Introduction*, Paris 1947, p. 178, n. 248)، فإنه ينبغي الاعتراف بأن الحضارة تنحو إلى الاقتراب من الإمكان من نموذجها انظر القسم [1/4/16]
- 54 «الأخاني» ص 13/109 وما يليها، «يفوت» 4/384 (حيث نقراً: ثوباً).
- 55 «الإخاني» 23/20 وما يليها. كانت الحركة لصالح إيداع لمروحة أن جناب العرس لتقول شكنيت كومة كبيرة. ويقال إن اسم حير في المناطق القريية قد حافظ على ذكرى تلك الحركة، وهو دير حجاجم.
- 56 نفس تحتها.
- 57 «اس هشام» ص 133
- 58 «المصدر نفسه» ص 797، «الطبري» ص 1/1617.
- 59 «مطري» ص 1/1635
- 60 «اس هشام» ص 92 وما يليها؛ «ابن سعد» ص 1/49-50
- 61 «الكامل» انظر «ابن هشام» ص 284، «أسد الغابة» ص 2/378. عن معنى هذا التعبير، انظر «الاعراب» ص 2/169، «ابن سعد» ص 2/391 (الذين مع الصفحات 136، 142، 148
- 62 «اس هشام» ص 284

- [63] «الفر (بني: من 1/ 77».
- [64] لم نثر سوى بضعة أمثلة يمكنها أن تبرز دور المرأة في الكهنة العربية هناك نصر في أسطورة لرباء (هل هي ربوبيا، التي توفيت في عام [274 م] ودعيت «بهايت زاباي» في قنشين تدعرون بجيلين؟ انظر 151 < C. S. 1946-7 et D. SCHUMBERGER, La Palmyrène du Nord-Ouest. 151>، وهذا النص يشير إلى وجود كاهنة في البلاط، مرتبطة بشخص الملكة «وكلت الرباء ساب كاهن ها عن أمره» (الطبري: ص 1/ 762، عن هذه الأسطورة، انظر «المصدر نفسه، ص 760-1»، «الأغاني» ص 14/ 73-74، عند هذا لامانس <Lammens, Culte des Betyles, 47 sqq. Et passim>، عند من الإشارات إلى الكهنة. لنشر أخيراً إلى أنه كان بإمكان المرأة أن تكون سادئة أو حارسة للمعبد، وكان هذا الحدث نادراً، لكن يشهد عليه أبو داود حسن، ص 1/ 198، اسطر 15 «أسد الغابة» ص 5/ 17، اسطر 14 «الأغاني» ص 19/ 469، على عكس برينز <PER TZ, in JBL> 6/ 17/1898, p. 6، الذي يؤكد أنه لم يصادف أي مثال عن امرأة سادئة.
- [65] «المسعودي» ص 3/ 352، وبعد صفحات، مرافقاً على عمران بن عمرو مريفا الكاهن، شقيق الملك البيني، في عصر سبل الهرم، يطلق عليه للمسعودي صفه عطر (ص 386) أو عقيم (ص 378)، هل هو علم طبيعي أم علامة كهنوتية أو سحرية كهنية (عزوية أم إخصاء)؟. غير أن لقب العقيم يطلق على الرجل الذي ليس لديه أبناء ذكور.
- [66] «المصدر نفسه».
- [67] أول مثل للغة، يقول عنه «الطبري: ص 1/ 759-2»؛ فكان جديدة تبا وتكهن راجد حنين يقال هما النصيران قال ومكان النصيران بالحيرة معروف وكان يستسقيهما ويستنصرهما على العدو يستسقيهما. قانون مع «الأغاني» ص 14/ 73 وما يليها؛ «ابن الأثير» ص 1/ 248-251، «ابن بابة: شرح المبرور في شرح رسالة ابن ريدون» ذكره راسموسن <RASMUSSEN Additamentum ad Historiam Arabum ante Islamismum (Hauniae, 1821), pp. 2-4>
- [68] «الجاحظ». المبدأ. طبعة القاهرة 1893/1895 م، 1/ 136 «قالوا: كان أكهن لعرب راسمهم سلمة بن أبي حية وهو الذي يقال له عزى سلمة.
- [69] «الأغاني» ص 13/ 12، كان يقال إن هذه تايها من الجن يطعمه الحبر لكثرة صوابه لأنه كان لا يظن شيئاً فيحبر به قومه إلا كان ما يكون.
- [70] «الأغاني» ص 21/ 99- لصحة رايه؛ قانون مع «ابن الأثير» ص 1/ 366، يبرز أبو حاتم السجستاني حيناً شخصية هذا الحكيم وبعد الوثائق التي كان يجمعها «كتاب للمعري»، تحرير هولندس <G. GOLDZIEHER, in Abhandlungen, II, 25>: وكان سيداً مطاعاً شريفاً في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يتمتعن في غيره من أهل زمانه كان سيد قومه، وحظيهم، وشاعروهم، وفقدتهم إلى الملوك، وطبهم، وأطب في ذلك الزمان شرف، وحازي قومه، والحراة الكهنة، وكان فارس قومه وله البيت والعدد عنهم.
- [71] «الأغاني» ص 15/ 176. كان كاهناً. ولم ير ذلك في ولده وعنه «الرباب من البراء كان يتكهن، ثم طلب خلاف أهل الجاهلية فصار على دين المسيح فذكر أبو البظان أنه لانس سحر في زمانه مبدئياً يتنادي في الليل، وذلك قبل مبعث النبي سحر أهل الأرض رباب الشبي وسحر الرهاب وآخر لم يأت بعد . .
- [72] انظر «مقتضى جريو والفردق»، مشو يقان (Bevan)، الصفحات 154، 155 «ابن دريد» ص 197

- [74] كلفب بعمله كاهن وادي العلا (جيدان). > DUSSAUD Pénétration, 132, RYCKMANS, in > BSOAS 14/1953, p. 1.
- [75] أفكل حارس (أ)، عرالة 170، EFFVRIER, La religion des Palmyréniens. لشكر «أفكل المبح المنس» (أفكل) الذي دعا كان حارس الوحي أو الناطق باسمه
- [76] في «Dans CIS I, 198»، يشير إلى الشخصية التي ينبغي أن تدفع لها غرامة في حال انتهاك لقب من وجهه نظر كاتيبو 66، CANTINEAU Le Nabatéen, 2, 66، «في اللغة لبطية، يتعلق الأمر بالتأكيد بكهوت»
- [77] على شكل تدخل أفكل (انظر «CIS II, 969 2178, 2660, etc» عن الأفكل وعامر بن الجعيد، انظر موريتر > B. MORITZ, Der Sinaitik in heidnische Zeit, 27 sq
- [78] انظر ف هرمل > F. HOMMEL, Südarabische Chrestomathie (minäo-sabäische Grammatik & Bibliographie minäische Inschriften nebst Glossar), München 1893, p. 113. في الجيوب العربي، انظر > E. OSIANDER, Zur haryanschen Altertumskunde, in ZDMG 19/1865, p. 291. ب موريتر > B. MORITZ, in Oriental studies published in commemoration of the > 100th anniversary (1883-1923) of Paul Haupt, Baltimore 1926, p. 206.
- [79] انظر المراجع المقدمة التي جمعها لاماني > LAMMENS, Culte des Bœufes, 43.
- [80] «ابن فريد: ص 1497 الأفكل من قورم اعتراف أفكل في رعدة وفضة» (المسعودي: ص 1285). أحده أفكل ورعدة، «تاج العروس» ص 165/8، حيث يشرح الأفكل بأنه، أ) الرعدة تكون من الورد (الحولف، ب) الشفراء، وهو طائر ينشر بالشوم كان يدفع بالخشية إلى أولئك الذين يصادفونه، ج) لقب الأفوه العودي، الشاعر، بسبب ارتعاف كان يعاقب منه، د) لقب فهد من قبيلة عربية يقال لأفرادها: الأفاكيا، هـ) اسم مكان. > CLERMONT-GANNEAU, Recueil 32, d'Archéologie Orientale, VII, 32، بالمقارنة مع كاتل أفكل «حارسة» (المسعودي: ص 1/94) (فارت مع «تاج العروس» ص 99/8، السطر 22-23، حيث تشير كلمة كليل إلى النبي)، واكتل، أي اهتم. وقد أطلقه المسعودي على هارون، شقيق موسى، ووضعه قبل الزمان.
- [81] La religion des Palmyréniens, 171
- [82] «ابن فريد: ص 1497» يضيف المؤلف: وكان ذا بقي فسارت إليه بنو عصر طففوه. وبه حديث
- [83] في رسالة له إلى بواسيه (BOISSIER)، نشرت في «Mémorie, 53»، يسمي لأب ناستار (Anastase) حنة كهنة عرب. تيم اللات، من بني هب الدين رؤفوا العرب بالفضل كهنتهم مهر في العراق. حصل بن عمرو بن عمرو في اليمن، أبو فزيب الهذلي، حابر بن عامر الماري، حبيب بن لهر بن عمر بن غيم، مرة الأسد، إلخ. عن الكهانة والكهنة. نجد الحوادث التقليدية لدى في > FREYTAG, Einleitung, 156-159، «ألووسي» بلوغ. ص 16-275
- [84] «المسعودي: ص 3/341، 342، 344» وفي الكونت هو لانتيرغ > COMTE DE > LANDBERG, La Langue arabe et ses dialectes (Communication au XIVe Congrès Intern. Des Orientalistes à Alger Leyde 1905, p. 70)، فإن المطابقة، وهم من أهليل، بين لطائف ومكة، لا يزالون يتكلمون اللغة التقليدية/ القياسية. . . وهم، وفق قول الحجازيين، كهنة ومنبزون ومنصتون. وشریف مكّة يستشورهم.

- [87] النخيل والعراصة والاستشعار والطيرة والزحر والعراقة
- [88] السباح والبارح والجلبه والنابي. انظر القسم (5/4).
- [89] لوجر وصباح الظير وملاقة الوحش - ولقاء الحية والأقنوص والفرد والخشرب وصباح الغراب وهدير الحمام وعزيف الجبان وصوت الحصى وخرير المياه وطموح السيول والنظر إلى السحاب واليوم والعماء بالحجوم ومعرفة الأنواء والأمطار والرعد والبرق وما أشبه ذلك لما ليس لغربهم من الأمم.
- 90 De divinatione, I, 41; comp. I, I; II, 92 et 94.
- [91] حرره وترجمه إلى اللغة الألمانية ميلر > 19, S. > E. MILLER, in Revue Archéologique, N. S. > 11/1869 10 - 110
Mendessohn, II, 1881, pp > 87, 9
- [92] ندين بالموجر لروبر > L. ROBERT, Hellenica, II/1946, 45 sq > نجد في هذه اسماحة للبروفيسور روبرت المصونة > L'Épigraphie d'un Arabe à Thasos. ib., pp 43-50 > الاستدلال بالمقصود «لويانية» التي لسوق لقب (οικονομάρχης) الذي يحمله والد هذا العربي، الذي أصله من حوران، والذي أنشأ القصب التذكاري (على نحو خاص سيبيون > 94, II. 92 et 94; CICERON, De divin. > PHILOSTRATE, Vita Apoll. I, 20; PORPHYRE, De abstinent. III 4, V. de Pythagore, NH XXXV, 13; CALIEN, Ad Hippocr. De auct. Morb., I, 15; CLÉMENT II, PLINIE, Græcarum D'ALEXANDRIE, Strom. I, 16, éd. Stählin, p. 48, THÉODORE, affectionum curatio, I, 19, éd. Raeder p. 10
- 93 Dor Islam 5, 1914, p. 211 (c - r du Berceau de l'Islam).
- [94] عن ابيكاهن الأسدي، الذي يدعى يا رثا والذي يجب يا عبادي. انظر «الأغاني»، ص 68 / 8، 70 / 10، 15 / 19، 33 / 33، «ابن قتيبة: معارف»، ص 198، «الملاحظ: الحيوان»، ص 160 / 1، «عدة أمثلة».
- [95] > 71) Culte des Bétyles, 71) sqq >، حيث يعطي الكاتب جميع المراجع حول هذا الموضوع
- 96 RYCKMANS, Religions, 30
- [97] حيث نجد الأشكال التالية وبي او دوتوي، دوتوي، دوتوي، التي يمكن مقارنتها بدوتوي وموان اللتين لحاملان المعنى نفسه ويهدي القرون وقد فعل حدة استخدام هذه التسمية التي يستعملها «أهل الكتاب» لوصف أعضاء الكهنوت لديهم، من حاضرات وقساوسة (3، 164 / 9 / 31)، انظر شيهود > J CHELHOD, Note sur Temples du mon rabb dans le Coran, in Arabica > 17، 159-158 / 5، > 67 حول خوف بن محلم، الذي صاح وهو يقف أمام ملك، إنه ربي ورب الكعب، يقول «الملاحظ: الحيوان»، ص 160 / 1، إنه تمويه جاهلي أصبح مهملا من أجل معادلاته في الإسلام، انظر لامانس > LAMMENS, Culte des Bétyles, 81 sq >.
- [98] بدء غنى آل عباد هي جمع عبد «عابد، عبد، خادم». يمكن أيضا أن نقرا عبد، وهو جمع عابد «خادم، عابد، نسل».
- [99] لامانس 204 > LAMMENS, Berceau de l'Islam, I > في مكان آخر > 80) Culte des Bétyles, > يعطى المؤلف أن الكتاب الكامل للرببة هي رب البيت «سيد بيت إيل»، «سيد الجاهل القديس» (انظر اقسام 2 / 2، 56، الأقسام 28-30)، وهو يقارن هذه التسمية بـ «ربا» في الفوش البعلية > JAUSSSEN et SAVIGNAC, Mission, I, 213, 217, n° 57, 58, 59, E > > LITTMANN, Zu den nabat. Inschriften von Petra, in ZA 29/1914, 268 sq >
- [100] انظر الأرقام (314-316)، حيث يدعى المؤلف «جو-بخلو»، «قم بعل» و «الرقمين (255-6)، حيث المؤلفان هما «موت بخلو» و «موب بخلو»، «رجل بعل» (انظر > HALDAR >

Associations, 79. والقصل الأول، هامش رقم 1. قارن مع مراسم «فتح القم» عند الآشوريين البابليين، التي غير ترقى الكهنة إلى وظيفة الوحي. انظر H. ZIMMERN Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehriä und Manbühä der Mandäer, in Or St Th (NÖLDEKE, I 959-67

انظر علام، الهامش رقم 69. [101]

انظر «جبهة أشعيا العرب ص 125، البيت الخامس»، الذي ذكره غولدزير > GOLDZIER «Abhandlungen, I, 18 n 3. فهل من كهنة أو ذي إله. [102]

Ed. Freytag, Bonn 1826-47, I, 292. (93

يقال: هذا ذو، ورثب ذو، ومررت بدر. هذه هي الصعوبة الوحيدة التي تفتحها هذه الشهادة، لكنها بظن أن (ذو) قد دخلت في عداد الأسماء الخمسة التي لا تزال حاليًا لأعرابية تجري باستخدام انصراف، وذلك حرصًا على المنهجية النحوية. قارن مع هذا البيت لأحد (باليين، ذكره شيريري [104]

فإن الماء ماء أي وجدي

وبنوري ذو حفرت وفو طويت

Comp DE SACY, Grammaire arabe, Tunis 1904, p. 449. 105

نجد قائمة بهذه الأسماء لدى فلهاوزن > WELLHAUSEN, Reste, 2 sqq., NÖLDEKE, in > (ZDMG 41/1887, 707 sqq. قارن مع «ابن هشام ص 76»، هذه الأسماء لامرأة كانت حتى ذلك الحين عاهرة. إن هي ولدت رجلاً أن تصادق به على الكعبة عند ما يخدمها ويؤم عنها. [106]

حول معنى هذه العبارات، انظر هالدار > HALDAR, Association, 29 sqq., 126 sq., 181. ينمو أن المعادل المصري هو (enn)، «مملكه»، بمعنى «مقام إله» (انظر سيهبرغ > W SPIEGLBERG, Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit, in Or St Th. NÖLDEKE, II, 096 [107]

دوسو > DUSSAUD in Syria 12/1931, p. 72. ينبغي الإشارة إلى أن عبارة كوهين ل، «إله بلقلم التجليل إلى» مثل ذلك الإله > DHORME, La religion des Hébreux nomades, 224 sq. والتي تشير في الآد ذاته إلى الكهنة المصري وكهنة الأجانب (سفر الخروج 2، 16، سليمان، سفر صمويل الأول 5، 5: 2، أشعيا، لما نفس المعنى، الأسر الذي يسمح لنا بالظن أن الصبح لكهنة يس مسبق في هذه الفتحة من التقييم على العبادة [108]

> The Prophets, op cit 35). معتمدًا عن المعابد الرئيسة في الحجاز (الكعبة، الغزة في مكة، الثلاث في الطائف)، يقول ابن هشام. وكانت العرب قد تخلقت مع الكعبة طو غيت وهي بيت تعظمها كعظيم الكعبة، لها سدة وحجاب، وقدى لها كما قدى للكعبة (ص 54). والسدة الذين يقومون بأمر الكعبة (ص 55، ص 10). في هذا المقطع كله، يقتصر التقييم على العبادة على السادن والحجاب؛ ويدعى مكان العبادة نفسه بيت السدان، في بيت يسب إلى ربة من الصحاح «المصدر نفسه، ص 11». كان الحجاب والسادن يحتلون الوظيفة نفسها؛ ولكن لاحظ «الحيون» ص 1/ 160، فإن السادن أحد تعابير الجاهلية التي لم تعد تستخدم؛ وحل محله تعبير الحجاب للدلالة على كبر حجاب تلك غير إن العالم اللغوي المصري ابن بري، في تنبيه لإيضاح على الصحاح (المجوهري)، الذي ذكر في طلس العرب ص 17/ 69، بقم «ارتباك قارن بين هاتين الشخصيتين، حيث يقول إن الحجاب يحجب وإذنه لغوه والسادن يحجب وإذنه نفسه. [109]

انظر «الأغاني ص 11/ 16-17، 67» [110]

- [111] انظر توفيق فهد في «Semitica, 8/1958, p. 54 sqq»
- [112] انظر فيلهارد > A. FISCHER EIL, s.v. Kähm, E. O. WELLHAUSEN, Reste2, 129; JAMES The Nature and Function of Priesthood op cit, 93
- [113] عن هذه النقطة الأخوة، انظر مثلاً ذكره «ابن سعد: ص 1 / 1 / 68» قال عمرو بن مرة الجهني كان بنا صنم وكنا نعظمه وكنت سادته قلما سمعت بالشي كسره وخرجت حتى اقدم المدينة على النبي فأسلمت في نقوش سيناء، يدعى حارس المعبد يعبو، أي «الذي ينتمي إلى بيت (=صب)» انظر موريتز 28 MORITZ, Der Sinaikult, op cit, في نقش من سيناء (Cittant) > 86 CIS 1 5 A. 1. وضمن سلسلة من الانقلاب الكهنوتية، يظهر لقب (prqm) «بالعربية: الخطيب»، قارن مع «الخطيب» في سفر الخروج (26-31) انظر لاهرانج (LAGRANGE Et. Sur les 2 480 religions sémitiques ومع الكلمة السريانية «برقا» كانت هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى المعابد الكهنوتية للتفلة، التي تستخدم للحصول على الوحي، وهو نوع من المداخر كان يوصع فيه الحجر المقدس، أي النصب (انظر سميث > 13/1885, 281 sqq. W. R. SMITH in J. of Ph
- [114] بن هشام فكانت إليه الحجابة . . قول في قصي البيت وأمر مكة وكانت إليه الحجابة والسفابة و لرفادة والندوة والملاء وقد ذكرت حالات أخرى في (75) ÔAHIZ, Opuscula «ابن دريد. ص 279» (انظر المصدر نفسه ص 119)، حيث يذكر ساداً ذو شأن رفيع عند بني ضبة
- [115] انظر فيرولو > DUSSAUD, 165, 16/1937, 241 et 15/1934, Ch VIROLLEAUD, in Syria Divine Kingship in the ib. 22/1941, 10) sqq. Cf. également ENGONELL, Studies in Ancient Near East, Uppsala 1943, p. 87 ووردت التسمية نفسها في بعض حثي (انظر > 21/1940, 151, n 2) Syria
- 1.6 Cf MONTGOMERY, in JBL 23/1904[?], 94.
- [117] انظر (1 a السطر 30) عن هذه الكتابة، التي نشرها ليربارتسكي > LIDZBARZSKI, 522 sq et 10/1901, 415 sq in RB LAGRANGE. في اللغة الأكادية، يشير العديد من هذه التعابير إلى تلك الشخصية، وبصورة خاصة «نابليدو، رينو، كَبْرُو» (انظر > 79) HALDAR, Associations
- [118] هذا هو السبب الذي يدعونا إلى تفصيل صيغة فعالة التي نتميز عن فن الكهانة، على صيغة فعالة، التي تشير إلى الصبل الكهنوتي، كما هي الحال في سدانة.
- [119] نجد عند هالدار > HALDAR, op. cit., 123 sqq. موجزاً للنقاشات التي جرت عن لعلاقات بين روء وبني لكن سفر صموئيل الأول [9. 9] لا يترك أي مجال للتأويل. «لعلوا يذهب إلى الناظر حزرع» إذ إن ذلك الذي ندعوه اليوم باسم النبي كان يدعى في الماضي ناظرًا.
- [20] والحزاة الكهان (فوق حمام السجستاني، كتاب المعمرين، > 25) ed. COLZIEHER, op cit. II 25. «الطبري ص 1 / 914» الاطباء والحزاة من الكهان والرافقي «ابن هشام ص 19، السطر 12» «الطبري ص 1 / 914» قارن مع «الاعاني. ص 28 / 7» مسائل الأطباء والكهان والرافقي، وكان عند كسري سون وثلاثمائة رجل من الحزاة. والحزاة العلماء من بين كهان وساحر ومجسم «الطبري ص 1 / 1009» قارن مع > 31, I. 42, n COOKE, Text-Book, حيث يقارن الحزوي بالكهيم
- [121] ان كلمة حزير (أو حازو: «الأغاني. ص 10 / 38، السطر 17» التي تشير إلى الكاهن عند بني ليد نظر لامميس 87 LAMMENS, Culte des Betyles)، لها نفس المعنى خيرا الذي يقارنه هوفم، ب وحزير / حازو) > 96, W. R. SMITH in ZA 18/1904, 92. NÖLDEKE, in ZATW 1 1883, 92

- في بيت للممزق العبدى. روى U. of ph. 14/1885, 122 sq. HALDAR, Associations, 176 sq. Cheikh, n MFO 3, 2, p. 657, n° ١ تحقيق شيخو.
- ١١٤، فإن أحادي. المتواجد قرب الكاهن، يمتد في ملاحظة هامشية بأنه زاجر للطير، قرب مع فريتاغ > FREYTAG, Einleitung, 158 sq. انظر عبارة (حر عثم) < m> في نفس من سيكوم 4 < 2 n° 1, CIS >، يراه فلذلك > 9/1894, NOLDEKE. Phonétique Inschrift, in ZA.
- على النحو التالي (<حزى عيسى> / مفسر الإخوة) < Zeichendeuter >، في حين يراه هاسمي > 1895, 183 sqq. > HALÉVY, in Revue Sémitique 3.
- الإباد.
- 122 LIDZBARSKI, Handbuch, 272
- 123 هذه المعاني المتشابهة محفوظة في كلمة <حاروبو> السريانية القرداحي لباب ص 1/1396.
- 124 انظر > 3 n° 209, JBL 57/1938, GINSBERG, in > 220, GFS-BUHL, عن الترادف بين <كوهن> و<حور> و<حور>. انظر ما ذكره هلدبار > 104, HALDAR, Associations.
- 125 > 13, cf. 178 sq. HALDAR, Association, op. cit., تعادل كلمة <حورو> السريانية كلمة عراف لعربية قرداحي لباب ص 1/132 ووفق يعقوب السروجي > Jaques de Sarège (ZDMG 29/1875, 107 sqq.)، فقد تعلم الكهنة فن السحرة <حوركو> ومن اللغتين القديمة <حورو> أو <حور>، كما ذكر <القرداحي لباب ص 1/1347> والروكو، هم الذين يستحضرون الجن.
- 126 انظر <المسعودي> ص 3/352-3>، و<الجاحظ> كتاب الحيوان، ص 4/162 وهو دواء لكاهن
- 127 انظر <القرويني> ص 1/320 ونعوس أصحاب المعرفة تستدل ببعض الحوادث على المعنى الهندسية بينها أو بمشاهدة خفية.
- 128 > 1/196-223>، يجب الكتاب على المسعودي > 3/352-3> مطمح به حول هذا الموضوع وأنه يذكر وفانج لم يؤكد منها.
- 129 Cf. ref. Ap. GOLDZIHFR. Abhandlungen. I, 25, n. 1; HALDAR Associations, 178
- 130 > 416, Magic et religion >، ويذكر <القطلاي> ص 8/398>.
- 131 انظر الحامش رقم (120) في هذا الفصل
- 132 انظر أدناه، صفحة 116.
- 133 <لسان العرب> مادنا <كاهن/ عراف>، ويقال <للملازي>، عراف، وللفناني عراف، وللطبيب عراف، لمعرفة كل منهم بعمله والعراف الكاهن
- 134 > 1/1877-1878>، بن هشام ص 98 وما يليها> <الطبري> ص 1/1877-1878>
- 135 > 1/1/98> انظر <المصدر السابق> ص 109>، حيث يعبرو الكتاب الواقع نفسها إلى كاهن
- 136 <القرويني> ص 1/322>.
- 137 يدعو <المسعودي> ص 3/352> هذا العراف نفسه برباح من عجلة. انظر التبعات عند الجاحظ في <الربيع والتدوير/ رباح>. لا تكلف يقدّم لنا أسماء بعض العرافين. الأبق، الأزدي عراف بعد، والاخلج بلهري وعروة بن زيد الأزد، ورباح بن عيطه، عراف اليمامة، وكان في غاية التقدم في الأبق الأميدي. لارد مع <الجاحظ> كتاب الحيوان، ص 6/62 العرافة والكهانة ولأصح الزهري وعروة بن زيد الأسدي وعراف اليمامة ورباح بن كحلة وهو صاحب المسير الملقب (أ)

- [138] «الأعاني» ص 154 / 20 و 155؛ «المسعودي» ص 353/34؛ «ابن خلدون» ص 1، 197؛ (حيث يرد الألباق الأسدي ورياح بن عجل)
- [139] نظر على نحو خاص ابن هشام مدكور في المفاصل وقم (120) من هذا الفصل. لاحظ أن لجذر لسري «ط ب ب» يتضمن فكرة «إعلان خبر غيباً أو مجهول».
- [140] كثيراً ما نجد «طبيب»، يليه «يوقى»، فتجتمع على هذا النحو ممارسة الطب باستخدام أشكال لسحر (انظر «أسد الغابة» ص 41/3). إذ كان الناس يصورون المرض كمنفعة لاستيلاء روح شريرة ينبغي إخراجها (انظر «ابن هشام» ص 188، «التبريج» ص 1 / 1810، «لأون مع» DHORME, La religion des Hébreux nomades. 24، sqq) وكانت الأدوية والأناجيل ذات فائدة مساهمة، فهي جميعها تفعل بفضل قوة إلهية «أسد الغابة» 2 / 289، 300، 4 / 400.
- [141] حزن الطب العربي قبل الإسلام. يمكن مراجعة محمد زهير صديقي، في «طب محمد الثاني 2، لاهور 1955، ص 217-220؛ انظر كذلك ك. أوبير» K. OPITZ, Die Medizin im koran, > medicales, superstitions et légendes des Sauteurs 1906, comp. A. SICARD, Pratiques de Takitount, in Rev. Afr 55/1911, pp. 42-63 hobwants de la commune mixte «الطب النبوي»، انظر القسم (2 / 19).
- [142] كلامي يعني علم؛ انظر (GOLDZIER, Abhandlungen. 1, 3 sqq)
- [143] «Id., Die Ginnen der Dichter, in ZDMG 45/1891683 sqq» يدعي الشعراء كلاب الجي «لاحظ» كتاب الجواهر ص 6 / 71؛ هل ينبغي الاكتفاء بالمعنى الظاهري لهذه العبارة، أم يمكن أن نرى فيها ذكرى من الماضي السامي. القيت في العنوان الكهنوتي أو الشعائري الفينيقي «كسيم»؟ (انظر 72، 12/1931، DUSAUD, in Syria)
- [144] انظر المرجع عن هذا الموضوع الذي ذكره بروكلمان، C BROCKELMANN, GAL SJ, 19، > 1
- [145] عن المجاء، انظر غولدنسر (GOLDZIER, Abhandlungen. 1, p. 1 sqq) من الرثاء، انظر > T KOWALSKI, La tab'ad (zur Magie in der Totenklage), in Ungarische Jahrb. 15/ 935 und ihre Trauerlieder, ein literarhistorischer 488-94, N. RHODOKANAKIS, Al-*ḥamsa* Essai, in Sitzungsberichte der Wiener Akademie 147/1904, GOLDZIER, arabischen Trauergedichten, in WZKM 16/1902, pp. 307-319 Bemerkungen zu den
- [146] غولدنسر (GOLDZIER, Abhandlungen, 1 25) عن الماشقة، كصيفة قسم في بديّة صلاة طلب، تنضمّ تغنيات أحياناً، وكطقي دعي، انظر > GOLDZIER, Zauberelemente im islamischen Gebiet, in Or. St. Th. NÖLDEKE, 1, 304-308
- [147] انظر المصادر المذكورة سابقاً، ص 306؛ «لأون مع سفر إشعيا» (8 / 19) «... الكهنة > دعوييم» الذين يتمتعون ويهملون»
- [148] غولدنسر (GOLDZIER, Der Chatib bei alten Arabern, in WZKM 6/1892, pp. 97-102) مختصر باللغة الفرنسية، متر في (Arabica 7/1960, 16-18)
- [149] انظر المثال الذي ذكره جابوت. ص 4 / 969. كان ليد المطلب ملكية نابعة عنها تقى وذهب انصرف إلى كاهن قضاعة، سلمة بن أبي حية، وافقاً على أن يهيئ عنه نفس حرارة، فوصف لشيء مشيراً إلى اسمه ومخجته. بعد ذلك طلباً منه التحكيم بينهما.
- [150] نسب الكاهن الخزاعي الذي لجأ إلى محكمته هاشم بن عبد مناف وبين عمه أمية بن عبد شمس، في سافسهما على الرقعة وانجد في مكة، عبر وحي الأولوية، للهاشميين علي الأمويين «ابن سعد» ص

1 1 144. «س الأثير ص 2 / 11»؛ «الإبشيقي. مستطرف ص 172» كتاب تلك مسافره
 (انظر أبهت «س هشام» ص 284)؛ وفي أماكن أخرى ذكر أنها محاكمة (انظر «س هشام» ص
 92. السطر 6 أحكامكم)

151. انظر «الأغاني» 15 / 54، السطر 6؛ صفحة 55، السطر 8؛ صفحة 57، لسطر 15.
 لامناس <LAMMENS, Culte des Bétyles, 61 sqq.>

152. 1 / 196 / 224، قارن مع 2 / 178 / 207.

153. «الأغاني» ص 45 / 73، السطر 8؛ لكن الحكم لم يكن بالضرورة سيئاً (انظر على سبيل المثال قصة عامر
 بن الطرب، ذكره ابن هشام، ص 78). في الأصل كان دور الحكم يمثل في البيت في مسائل ظهرت
 فيها عدم فعالية سلطة السيد (انظر نايف <NALL NO. Sul a Costituzione della Tribù Arabe prima
 dell'Islamismo, in Nuova Anthologia 131/189>, p. 621 = Raccolla, III, 60 sq.

34. LAMMENS, Culte des Bétyles, 106.

154. عن هذه الشخصيات وامتيازاتها، انظر دراسة نايف التي ذكرت أعلاه > = 614 sqq. p.
 Raccolla, III, 64 sqq.

156. LAMMENS, op. cit., 43. يعطي المؤلف عدة مراجع، ومن بينها الشاعر عبيد بن الأبرص،
 الذي يشهد على النجاة الوعيمة التي يمكن لأحرار التبتلات أن يتسبب بها للحرب «ديوان» ص
 2 / 2

157. انظر على سبيل المثال «الأغاني» 19 / 79-80، 15 / 173.

158. «ابن الأثير ص 1 / 466».

159. يوم الكتاب الثاني؛ المصنف نفسه، ص 468.

160. انظر هوالة الإخوة في «الأغاني» ص 8 / 65-66، انظر صفحة 167 انظر القسمين 1 / 4 / 19، 4،
 1 / 4 / 19، 5.

161. «ابن الأثير» ص 1 / 377.

162. انظر وضع عمرو بن الحميد، كاهن وميد ربيعة، الذي قيل في المعركة «الأغاني» 15 / 76، ص 24.

163. كان رهبر بن جناب سيد بني كلب وقتلهم «الأغاني» 21 / 93؛ انظر سابقاً الفاش رقم (70) في
 هذا الفصل، حيث رأينا أنه كان أبناً كاهناً وشاعراً وخطيباً، إلخ.

164. مسعود بن معتب كان في الآن ذاته سادساً ورتباً (انظر لامناس <LAMMENS, Berceau de
 'Islam, I, 257, 262.

165. 8 / 166، 15 / 75، 76.

60 Associations, 200.

167. انظر القسم 1 / 6 / 4.

168. مخلص بلاد اشور وبابل، انظر مثلاً في <Arabica 8/1961, 4>.

169. عن معنى هذا التعبير، انظر القسم 3 / 4 (2).

170. الرجل الذي بعد الرئيس.

171. «س المعابة» ص 5 / 22.

172. يمين عمل هلدنر كله إلى بيت ذلك، وهذه الغاية، راكم وثائق كثيرة، تحت على فترة رمية
 طويلة، تبدأ من مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وحتى نهاية الألف الأول بعد الميلاد، وبولت

- [187] انظر على سبيل المثال ما أورده لاماني في كتابه «Culte des bétyles, 82» و GOLDZIHNER «Abhandlungen, II 25» انظر القسم (1/3 و 1/4 و 2/4) كانت وصية رعيمة القبيلة تشمل على نحو أساسي تعيين الوصي الذي سيتولى حراسة نصب القبيلة (انظر على سبيل المثال «الإعاني 13/468» و LAMMENS. L'Arabie occidentale avant l'hégire, Beyrouth 1928 (1re éd. 1920) p. 200.
- [188] «الذي يصادف عند «الطبري: 2/1813، الأسطر 2-4»، يشاك شق (القائمة عن سرد «ابن هشام» من 9-10)، وفي «الأعاني» ص 8/68، س 5»، ابن الكاهن الأمسي (انظر «LYA-LI. The Diwān of Abīd b. al-Abras, Leyde 1913, p. 2» ويجد فيها هالدن «HALDAR Associations, 193» معادلاً له، في التعبير الآشوري البابلي «مار عالي بلرا» «mār-ēlā b-lā» (س) في (س هني) العبري HALDAR op. cit., 191 189
- [190] انظر القسم (1/3/4)
- [191] تؤكد النصوص وجود علامات أو قبائل شهيرة في ضمير هذا الصنف أو ذلك من التنبؤات (انظر الدمشق 84 في هذا الفصل). ونفضل برهان على ذلك نص «الأعاني 2/94، س 3» بيت عيلة وإيلفة.
- [192] Cf. WENSINCK, Concordance, I, 35
- [193] إن نص «المسعودي: 3/394 وما يليها» الذي يشير إليه هالدن والذي يذكر فيه سطيخا وأخوته بعد جيلًا عن إثبات فرضيته، وبالفعل، فقد قال المسعودي إن «أول من مارس فن الكهانة كان سطيخا»، ثم إن واقع أنه كان «ينام مع أخوته»، في غياب بقية القبيلة، يتضمن فكرة العائلة أسعرا، لأن أخوته الذين يلفظهم صرخة، يستمعون بصورة متفصلة إلى تحليهم ويرفضون تصديقه قارن مع «ابن هشام» آخر من 346، حيث يستخدم تعبير إخوان للإشارة إلى المهاجرين الذين تجتمعوا حول محمد لدى وصوله إلى المدينة.
- [194] يقول لنا «الأزرقي من 122»: «والأحسي الشديد في دينه، من فعل حمس، الذي ينبغي مقارنته بفعل العبري «حمس» الذي يتضمن فكرة نشاط محمود وضاغط. هل ينبغي بالأحرى مدراتهما بحشيش، الذي يشكل الصنف الأول جيش أو المراكز المتقدمة لمسكر» (الخروج 13 18، شيوخ 1 14، 4 12، القصة 7 11)»
- [195] «الأزرقي، من 122» يبدو أنه قد جرى توسيع هذه القائمة، فابن هشام يذكر في الصفحة (127) أن بني كدنة وعواعة وبني عامر بن صعصعة قد انضموا إلى القرشيين (انظر كذلك تيريزي، في «الحياة»، نشرة فريتاغ، ص 2-3).
- [196] «الأزرقي» م س 1 وكانت قرش إذا تمكحوا حربيًا امرأة منهم اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحسي على دينهم. وكانت أم بني عامر بن صعصعة قرشية (بافوت» ص 4/621
- [197] «ابن هشام» ص 52
- [198] «ابن هشام» ص 55، س 2-3.
- [199] «المصدر السابق: سطر 13-14» تترك هذه القائمة المجال للظن بأن تلك القبيل المتحدة كانت تعبد ثلاثة آلهة كانت معبدها قلعة الكعبة. ويقال إن إحدى نتائج ذلك الاتفاق كانت اندماجهم في العبادة المكتبة، إضافة إلى عبادتهم لبليل.
- [200] «المصدر السابق» ص 76 77، انظر القسم (1/3/12).
- [201] «الأزرقي» ص 123
- [202] عن هذا الموضوع، يمكن بصورة خاصة أن نرى سردًا مفصلاً للأزرقي، صفحته 118 وما سها، «ابن سعد. 1/1/40» «ابن هشام» من 126-7، «بافوت: 4/621»، «ابن الأثير 1/328-9»

- [203] «ابن هشام ص 126» يبلي وضع هذا المعلم الرمي بين عامي (540 و 562 م) انظر > TOR
ANDRAE, Mahomet, 11 sq. بالنسبة لذلك ريكمانس (JACQUES RYCKMANS), فإن إقامة الملكية معني أسطورة حدث أكثر قلماً
- [204] «ابن هشام ص 31-32»
- [205] «المصدر نفسه ص 128» وقارن مع «ابن الأثير: ص 1/ 328-9»: قلدها فذا خرج من صوابه ثم لم يجمع ما ولم يسمها هو ولا غيره أبداً فكانت العرب تسمي تلك الثياب القلي.
- [206] كانوا يقولون «الأزرقى» ص 125. لا تملوك في الثياب التي قارنها فيها الدنوب
- [207] «الأزرقى المصدر السابق»، قارن مع «ابن هشام: ص 128». أولئك الذين كانوا يقومون بالطواف عراة كانوا يسمون بالصرورة (المفرد وللجمع)، ينسب التعبير إلى العارث أو إلى ذلك الذي لم يلق بالخير والمعادل العربي هو <صروروت> (جمع) الذي يقابله التعبير العربي صرة، وهو يشير إلى بلعج صخرة أو حطاب صخرة GES-BURL, 695. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن ذات الاسم قد أعطي لهم لأنهم كانوا يحملون بقايا صخرة؟. معلوم أن محمداً استنكر تلك العادات، وقبل الهجرة، لم يكن يعوقف مع قريش، بل يذهب مع الحجاج إلى عرفة «الأزرقى ص 130» وقد ألقى القرآن المعلم لثعلبي بالهذاء (البقرة 197) وباللباس (الأعراف 7، 31 و 32) ورجس الإباحة الزانية (البقرة 2، 199).
- 218 Culie des Bétyles, 130; cf. MUSJ 11/1926, pp. 138, 163.
209 Association, 190.
- [210] بين المعجزات التي كان القريشون يطلبونها من محمد لهدايتهم، عودة أسلافهم إلى حياة، وبصورة خاصة قسي الذي كان شيخاً في الصدق، كي يتمكنوا من أن يسألوه إن كان يقول الحقيقة أم لا «ابن هشام ص 188»؛ قارن مع (المائدة 25).
- [211] كان ذلك القول: لا إله إلا الله: «ابن هشام» ص 278. ويظهر أن بحيرة بن فراس من بني عامر بن صعصعة قد لهم طموح القرشي الشاب الذي كان يحاول الحصول على مساندة القبائل والله لو أني حدثت هذا النبي من قريش لأكلت به العرب «المصدر نفسه» ص 283. انظر الاقتراح المدم الذي قدمه إليه في هذه المناسبة أبو عامر.
- [212] «الطبري، 1/ 459» لا يجتمع جزيرة العرب ديناً؛ قارن مع «ابن سعد، 2/ 2، 45، 46، 44-45.
- [213] انظر على نحو خاص أطروحة E Dhorme, La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937, 269 p. يبلي الإشارة إلى أنه في الوقت الذي كان الخصام الكبير بين لباسين في أوجه، ارفع صوت «سليم» يؤكد التأثير طيالي بالنسبة لا هي عليه حصادة إسرائيل، أما بالنسبة إلى دينها، فهو وحي نبي من حيث العمق وذكر أصل عربي من حيث الشكل، > GIESBRECHT, Friede für Babel und Bibel, Königsberg 1903.
- [214] بلديون قدر المستطاع إلى روح البصليين في الجبل الشعري والكهوتي، من المناسب أن تكون لديها صورة واضحة عن قصورهم الدينية، وعن الآفة التي كانوا يعانونها، وعن المبادئ التي كانوا يخدمونها هذه الغاية، خصصا في هذا الكتاب ثلاثة فصول، أولاً يتناول التصورات الدينية بحريرة العربية في عام الزمان، ويتناول الثاني مجمع الآفة في وسط جزيرة العرب، أما الثالث فيطرق إلى العديد في وسط جزيرة العرب لكن تلك الدراسات كانت تقطع تجانس المجموع وتجعل حجم هذه الأطروحة يكبر من دون حدود لذلك، وبناء على التمهيد السليمة التي قدمها السيد شارل سلا والتي أتتدها السيدة مارسيل سيمون وزيه لاها وأتمريه نيهو، قررنا نشر تلك الفصول الثلاثة على نحو مسبق وقد ظهرت تحت عنوان: مجمع الآفة في وسط جزيرة العرب عشية الهجرة

4/1 وسائل العبادة والتهنئة (107-138)

- [1] قارن مع (صمويل الأول 14: 32-35). ليس هناك ما يفاجئ في غياب المذبح في المعابد العربية (الخروج، 27) وما يليها، إذ أنهم لم يكونوا يمارسون مثل تلك الأضاحي
- [2] المسماة عيب أو حبيب حول هذا الاسم، انظر T FAHD Le panthéon de l'Arabie centrale ch. 1, s. n
- [3] قارن مع «مفسلة النحاس» في الحنية المقدسة الموسوية (الخروج 17-18) و«الكروب» وبحر لنحاس في عهد سليمان (الملوك الثالث 7 23-24).
- [4] وفي «الارمني» من 196، كان في المكة قرنان يقال لهما قرنا الكرش الذي صمغ به إبراهيم بدلاً من إسحق (أو إسمايل). حول دور القرون في التقاليد الكونية الإسلامية، انظر «أفكار لسانين في ما يخص صرة الأرض» / Wensinck, The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth, op. cit., 56 sq.
- [5] النص لوراني الوحيد الذي يذكر السكن «معتقت» ضمن سياق التضحية، هو قصة التضحية بإسحق (تكوين 22: 6، 10). هذا يؤكد كنهن لفظ النص لوراني من جهة أخرى. لأن الطابع المقدس لسكن التضحية محدد تحفاً في التقليد المصاحفي.
- [6] يتحدث فلهاوزن (WELLHAUSEN, Reste¹, 115, 142)، عن حرية كونها سكناً كبيرة عند العرب القدماء، قارن في العربية «حبيب» سكبن، سيف (GES-BUHL, 296). هذا التعبير غير موجود إلا المعنى لا في تاج المروس ولا في قصة تضحية النبي في الحديبية، وفي «ابن هشام» من 1769، والطبري من 13 / 1549-1550، وهي القصة التي يرجع إليها فلهاوزن، وبعده غودفروي سومومبي (GAUDEPROV-DEMOMBYNES Mahomet, 553)، والذي يضيف «يمكن استخدام عود قصب منقوش، لكن لا يمكن استخدام الأظفار ولا لأسنان» انظر «لبخاري منشورات بولاق» من 13 / 257، و«لنعمري» من 1 / 450، و WENSINCK Concordance, s. vv. ġarba, sikkin, m dya
- [7] حول لدى الكوي للعباء كمكان إقامة مساوي للألوهية وحول علاقته مع «عبد الأرضي». انظر WENSINCK, The ideas of the Semites op. cit., 45
- [8] «VON SODEN, 132-134. GES-BUHL, 95-98» «تاج المروس» من 1 / 4-5، «الفردسي» من 1 / 107-110.
- [9] «VON SODEN 19 sq.» ينبغي الإشارة إلى أن بيت وحدهما تشير إلى الخباء، وبيت منبوذة س. كالنو تشير إلى المقصر «المصغر السابق» من 133، العمود الأول، من 1-2.
- [10] ما لأرغامية «هكل»، بالعربية والآرامية «هكل» والسريانية «هيكلو» وبالعربية هيكل
- [11] انظر «VON SODEN, 196»: إيكور، إيكور، قارن بالسريانية إيهورو، «الفردسي» لباب. من 1 / 17 والعربية أنجار «تاج المروس» من 1 / 8 من 9-10 «جميعها تعني «السقف»
- [12] انظر «بيت هـ إلهوهم»، «بيت يهوه»، «بيت هـ - م - ملك»، إلخ
- [13] حيث كثير، ما تستخدم كلمة بيت كما في الأكادية والعربية، لكن كذلك في كل مرة يراد فيها لإشارة إلى المكان الذي يجري فيه الفعل أو الأداة التي تستخدم للقيام به بيت عارمو، «ملج»، بيت يسمى «مخبرة»، إلخ.

- [14] إن استخدام المضاف إليه شائع مع بيت (الظفر. بيت الله، بيت المقدس، بيت المال، إلخ)، لكن الأكثر شيوعاً في هذه الحالة هو استخدام الصيغة (البيت الحرام، البيت العتيق، البيت المعمور، البيت المقدس، إلخ).
- [15] (ميتد 3، 12)، (حوقاي 1، 8).
- [16] (لبقرة 125، 127)، إلخ.
- [17] <بيت لير> و<بتيل>
- [18] Cf T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. 1.
- [19] ذكر في <ناج العروس> 54/4/1، من 15-16.
- [20] لغة حجر، الأراجيح أن يكون أصل ذلك التعبير آرائياً. انظر السرياني <قبو> و<العامي> <قُن>، المذهب يتناول إلى في دجاج مصنوع من الأحجار غير المقصودة والمرصوفة، وتغطي سقفه الإحصان.
- [21] سوط من شعر، تبدو لنا اللغة العربية غير قادرة على تفسير هذا التعبير. وقد أعيدناه عبر كلمة (bôche) بالاستناد إلى سفر التكوين (49: 11)، حيث تعني كلمة سوط «رداء»، وخاصة بالاستناد إلى الكلمة اللاتينية القوطاجية «سوط» التي تعني على الأرجح «ستارة» الظفر (GES.-BUHL, 341).
- [22] <ناج العروس> 54/4/1، من 14-16.
- [23] <ناج العروس> م س د، من 16-17 حول الحياء البدوية، انظر A. DE BOUCHEMAN, Syne (Tribus des Arabes Matériel) de la vie bédouine, recueilli dans le Désert de l'Institut Pr. De Damas, III (Damas 1934), Sba'a), Documents d'Études Orientales de 108-115 pp.
- [24] <ناج العروس> م س د، من 18، إنهم أطلقوا الحياء على البيت كيف كان.
- [25] <المصدر السابق>، 1/3/39، من 28. الفية من الحياء بيت صفو مستدير وهو من بيوت العرب
- [26] VON SODEN, 133, col. 1, n. 9
- [27] Cf Réf. Ap. GES.-BUHL, 95, col. 2, n. 1
- [28] انظر <ناج العروس> 7/216، من 23 وأصله (أهل) أبدلت الماء فزعة فصارت (آل) توالدت فزدا، فأبدلت الحاية ألفاً فصارت (آل) وتصلبته (أويل) و(أهيل).
- [29] <المصدر نفسه> من 217-219.
- [30] (المخرج 39 32 40 2، 6، 129، إلخ). من أبيل معطي أخرى لـ <أهيل>، ومصادر أخرى، انظر <GES.-BUHL, 13 sq>.
- [31] Cf T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie centrale, ch. III, s. n.
- [32] نصب الحيمه المستديرة والحمرود حتى يومنا هذا للملك السعودي في أثناء تحركه على أراضي المملكة في كتابه 1) n. 67 culte des Bétyles, يجعل لامانس من القبة الحمراء، التي سارت عنها مراراً، ومركزاً للعبادة والخلقة، ومن الحياء الأسود، الذي حصل عليه وبيعه، رمزاً لتدبيره. وفي رايه، فإن المعارض بين القبة الحمراء، ذات الطابع الديني، والحياء الأسود، ذي الطابع البدوي، غالبة عن هذه الأسطورة بحيث يكون للقبة معنى ديني، يبدو أنه ينبغي اعتدالهم معادلاً بكلمة دير، حماء، بل وحتى غياه. كما في «الأغاني» 19/79، انظر (HALDAR, Associations, 196) في أساطير بشوء الكون، تكون القبة مربعة الشكل (خيمة) أكثر منها كروية الشكل (انظر لمرجع WENSINCK, The ideas of the Semites concerning the navel of the

- وكان ينظر إلى الأوصاف والسموات على أنها مساحات مسطحة موضوعة على نحو متناظر
 33 OLDZIER, in RHR 10/1884, 356 earth op. cit. 41 sqq
 Le culte des Bétyles, 62 sqq. et passim.
 34 T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie, centrale, loc. cit.
 35 «GES BL HL, 684» يستلزم المترجم العربي للترجمة هذا الجذر للعودة إلى الكلمة العربية
 «مكة»، «مظلة (من ورق الأشجار)، مثل: الشمس»، ويرجم «حاج هاسوكوت» =
 عبد المطال. نظر الكتاب المقدس منشورات الأباء السورين، بيروت، 1897، سفر الأحبار
 (= سفر اللاويين 23: 34)
 36 بمقارنته مع «بركيو» الأكادية ومع مركب العربية (الملوك الأول 5: 6)، ينتهي لنا أن الأمر يتعلق
 بجمع يطلق على المفرد منها مركبة «بركيو» بالأكادية، «مركبة» بالعربية، «مركبيو»
 بالسريانية، وهي كلمة غير معروفة في العربية الفصحى، لكن استخدامها شائع في العامية ولي
 لغة الحديثة
 37 انظر القسم [1/3/4] و[1/3/11]
 38 B FAO 17/1919-20, 39-101
 39 BEZOLD, 255.
 40 VON SODEN, 133, col. 1, n. 4. a
 41 GES-BUHL, 759 et 462.
 42 «Joussen, Coutumes des Arabes en pays de Moab, 173 sq» ويدعى المركب كذلك صفة
 (المصدر نفسه) الذي يعادل مظلة، «فراشة، مظلة» (انظر القسم [1/3/4]) قرن، MUSIL,
 «The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, 575 sq
 43 HÖST, Nachrichten von Marokko und Fes, Kopenhagen 178, p. 238, cité ap.
 GOLDZIER, Zählzeiten 115, n. 1, et de là ap LAMMENS, Le culte des Bétyles, 58
 44 حول العبادة التي نشرها الإسلام المغربي لصحيح البخاري، انظر، GOLDZIER, Muh, Studien,
 Maghrbine du Sūfīn d'al-Bogāri in JA II, 254; cf LEVI-PROVENCAL, La Reconson
 202/1923, 209-233. هي دور هذا الكتاب في علم القرعة، انظر القسم [1/2/11]
 45 «حاج العروس 7/ 289 السطر 15». خلاف على الجذر يحمل فيهما المبدلان يقال أن «حاج بن
 يوسف لشهر كان أول من استعملها (المصدر نفسه)».
 46 Sur cet usage cf. J. JOMIER, Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la
 Mecque (XIII-XIX siècles), thèse Compt. Paris 1953.
 47 انظر «حاج العروس 7/ 289، من 17»: والحملة الكثرة في الحرب.
 48 AIS, 56/1939, 44 sqq.
 49 يوجد النمر عد 174، JAL SEN, Les coutumes des Arabes au pays de Moab, p. 174 مرادها
 بكلمة، مرقب.
 50 «حاج العروس 6/ 200 من 13» عطف عليه أي: حل وكمر. ومن الغريب ملاحظه أن ح م ل
 العربية لها معنى كلمة عطف العربية «أي أشفق على»
 51 عن الطابع غير العبادة لكلمة (أهل) العربية، انظر القسم [1/4/2]
 52 يستخدم الكتاب الدراسات الرئيسية عن المسألة: T. C. FOOTE, The ephod, in JBL 21/1902, 1 sqq., W. R. ARNOLD, Ephod and Ark. A study in the
 Religion of the Ancient Hebrews, Cambridge 1917 (Harvard Theological Studies, 3
 39/1920, 131 sqq., K. BUDDE, Ephod and S. FEIGIN, The Meaning of Ariel, in JB.

- 161 المصدر نفسه 541/2: الواقعة: هو السابق من الأيل . . والايقاد: الإسرائيل على .سيء، وكان سبق لدر لاغورد (De Lagarde) أن اقترح ذلك الأصل للكلمة، وذكره إلفورست > ELHORST, 910, 264 ZATW 13/ 910, 264 الذي يترجم بـ«يأتي رسولاً، ويقرب من ذو سلطة/ als Abgesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern». فإن مع كلمة «أباروك» الأكادية (المصدر: ١ ف د) التي تطلق على كل ما يغطي الرأس > VON SODEN, 57 والتي تدخل في بكتبة الكتابات التي تقوم مقام النعوت في سين، مردوك، أدو وعشتر > TALQVIST, Akkadische Güterepitheta, Helsinki 932, 10 sq
- 162 انظر الملاحظة السابقة. هذا النعت استخدم اسم علم؛ انظر سعر العدد (34, 23) إلفورد، الاسم القديم الذي عبره الخرجون السجينيون إلى اسم صوفي (صوف، اسم قبيلة يقرأ بوث > NOTH Die israel. Personennamen, n° 193 et 1193 صوفي)، بما لأنه لم يعد مستخدفاً، أو بسبب طابعه المقدس؛ ريكمانس > RYCKMANS, Noms propres, I, 80; VAN DEN BRANDEN, Huber 774-5 = 163 ربما لا يكون التعبير الذي قام به السجينيون اعتباطياً؛ فقد كانت قبيلة بني صوفة العربية تمتلك وظيفة الإجارة، التي تتضمن إعطاء إشارة شعائر الحج (انظر «تاج العروس» 16/ 169). وهكذا، هناك تماثل بين دور الوعد والدور الذي مارسه بني صوفة في مكة
- 163 أشهر إلى التواري بين (ح) ف د و (ح) ت ر ف > في الأسطر (4 و5) من العمود الأول من القصيدة التي أطلق عليها فرولو > Ch. VIROLAUD (Syria 15/1934, 303-56) عنوان «موت بل». انظر سيلين > MAY, in AJSL 56/1939, 52; SELLIN, in ZATW 55/1937, 296-8; MAY, in AJSL 56/1939, 52. لكن الأمر يتعلق بقراءة شديدة التريبة نظراً لهجائية هذين البيتين، ولذلك استبعدنا غير بوع > GINSBERG, in ANET, 138) وقد خصصهما أولبرايت > W. F. ALBRICHT, in BASOR 83/Oct 1941, 39 sqq ملاحظة بعنوان «أهل الأفود والتبريق المذكوران في الأدب لأوطاريبي؟» / «Are the Ephod and Teraphim mentioned in Ugaritic Texts». وقد نبى هودر > A. HERDNER, in Mission de Ras Shamra, t. II (reste) 1963, 32) لرواه تبت، حيث نجد إيبليو غاراليا المتلفة بعلك القصيدة. والصيغتان يقرأ «ت ت ب» و «أ ي ب د» >.
- 164 بعد معرفة أحياناً (صموئيل الأول 19, 14, 16) لكنه في معظم الحالات جمع (سفر التكوين 31 19, 34 وما يليها؛ سفر القصة 17-5، إخ. انظر > GES.-BUHL, 890) يظن أن الأمر كان في ابتداء ظاهرة «محاكاة» ذات مدى كهاني (عن هذه الظاهرة، انظر المرجع في الخامس (127) في هذا الفصل
- 165 وفق إس دويد، ذكر في «تاج العروس» ص 6/ 49، فإن «كل طريقة عرفة» و«تريف» أي: استمتع بالرفاه. هو نتيجة طرف، أي: انتمى إلى بيت عميق ونيل؛ وهذا يعترض المعنى والمحة والقوة والرفاه، وهي حقائق متضمنة في تريف.
- 166 قارب مع تريف، «الطرفاء» (دونيزو > DENIZEAU, Dict. Des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine, 63 BIBERSTEIN) «طرفاء»، «جنس من نبات الأثل» > KAZIMIRSKI, Dict. Ar.-Fr., I, 74 (بسنل 132) «تريف» (دونيزو > DENIZEAU, loc. Cit) مقارنة بالكلمة لقياسية طرف؛ إخ. تلق، «سرع كومة» > Ib., 67) انطلاقاً من الكلمة القياسية «طلق» إخ. من جهة أخرى، نعتز على معنى (تريف) في كلمة «طرف (II)» العربية وكلمة «صرف (II)» > انشقه منها؛ انظر > GES.-BUHL, 279.

- [illegible]

- JULIAN MORGENSTERN, The » «رحمة الاجتماع» في دراسة عن تابوت العهد والإفود و«رحمة الاجتماع» في دراسة عن تابوت العهد والإفود
- [87] JULIAN MORGENSTERN, The » «رحمة الاجتماع» في دراسة عن تابوت العهد والإفود و«رحمة الاجتماع» في دراسة عن تابوت العهد والإفود
- Cf BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 273, 344 sqq., 350, comp. AMANDRY, La monnaie apocryphe de Phé. Essai sur le fonctionnement de l'oracle Thèse Paris 1950 53 sqq.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, loc. cit.
- A NEHER, Amos Contribution à l'étude du Prophétisme. » انظر (عاموس 7-12-13)، النظر (Thèse Strasbourg 1947 (1950), 76 الذي يرى في الآية (12) استبعاد المعبد وأمامها.
- J T MEEK, Hebrew Origins (The » الخط الذي يجمعه ميمك Haskel Lectures for 1933-34). New York, 1936 145 sqq.. HALDAR, Associations. 409 sqq.
- BOUCHE-LECLERCQ, I, 365، حول الوحي شعراً وطيراً، انظر (AMANDRY, op ci, 15)
- نوش أسرحمدون (668-669 م)، المشتبك مع أعونه القاترين، إلى الآفة وحصل عبر لنظر في أكباد الحيوانات وقلوبها على ذلك الوحي الذي أعاد إليه الثقة «امهي (إلى الأمام)، ولا توقف! سوف نخشي إلى حاييك، أقل أعبداً!» Pr sine B, trad A L Oppenheim, in ANET, » 289 ينفي الاقتراح أن حالات الوحي العديدة التي تجري الإشارة إليها في قصة حملات به آشوربانيبال (668-631 م) كانت تصاغ بالطريقة نفسها، انظر على سبيل المثال في (ANET, 298 sqq حيث نجد العاير العالي، التي لا تتبع محتوى الوحي، بل بأسماء الآلهة التي قدمته: command of , Through an Upon a trust (-inspiring) oracle of , Upon the (oracle-) d Arabia) personally according to the intervention of ... I caught him (=late', ru d trustworthy oracle of . حول مجرمت أسلوب التبررات، المصنوع من صيغ جازمة تكون من جواب الشرط وفعل الشرط، انظر (HALDAR, Associations, 9) يقول لنا توفيريول (J. Nougaryro)، في رسالة بتاريخ (22 / 10 / 1964 م) «يستغل الكهنة البابليون لغة واضحة وبذلة وإسبابية، ولا أتذكر أنني وجدت يوماً في تدوينهم للعلاجات الأسلوبية التي تكشفوها لي باللسان لغة العربية»
- (الفكرين 6. 13-14 : 7-1 وما يليها (روح))؛ 12-1 : 7-1 ؛ 15-1 : 2-1 ؛ 17-1 : 4-5 ؛ 18-1 : 2-1 ؛ 22-1 : 2-1 «أبراهيم») . . إلخ.
- (الخروج 3 : 5-4 ؛ 2-1) . إلخ
- (إنشعا 7 : سفر إرميا 1 : 1-8 ؛ 7 : 2 ؛ 34 : 2-1 سفر حزقيال 2. 1-2 ؛ 3 : 2-1 ؛ 1. 2 ؛ 3 : 2)
- هذا التأكيد ليس بحاجة إلى مثال، إلا يكفي فتح أي كتاب نبوي ليعتج المرء بذلك لتذكر، لا على النصيب، بداية قصيدة إنشعا الشائعة بطر مقفوط بابل القزلي والقندي على الرب آنيها بكّر يا ابنة بابل! اعلمي على الأرض بدل العرش، يا ابنة للكللتين! فلا أحد بعد اليوم يدعوك مرهة المحتاج (إنشعا 47-1) . لمزيد من التفاصيل، انظر القسم (15 / 4) ..
- تاج العروس ص 5 / 379، من 13-14 : مسجع الحماة إذا ودبت صوماً مسجع الجماعة مؤالة صوماً على طريق واحد، قارن مع شيوخ الحماة «المصدر نفسه ص 19 - 194، ص 21
- [98]

- 88 Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, I, 273, 344 sqq., 350, comp. AMANDRY, La marque apo lin'enne à Déphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle. Thèse Paris 1950. 53 sqq.

- 89 BOUCHÈ-LECLERCO, loc. cit.

- A NEHER, Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme. (عاموس 7-13) انظر 76 (Thèse Strasbourg 1947 (1950)). 12) استبعاد المعابد وأشباهها.

- [9] J. T. MEEK, Hebrew Origins (The *أصل الذي يسميه ميك* HALOAR, Associations. Haskel Lectures for 1933-34). New York, 1936 145 sqq. ٤١ (٩) sqq

- [92] BOUCHE-LECLERQ, I, 365. حول الموحى شعراً وجرأً، انظر (AMANDRY, op. cit., 15).

- 93 | د. نبيل أحمد جديون (664-669 م)، المشيخ مع أشعوبه القانوب، إلى الألفه وحصل مع لفظ ل

- أكباد الحيوانات وقلوبها على ذلك الوحي الذي أعاد إليه الثقة «مضي (إلى الأمام)، ولا تتوقف! سوف نخشي إلى جانبك، انقل أعيننا!» ، Pr smc B, trad A L Oppenheim, in ANET, 289) ينهي الاقتراح أن حالات الوحي العديدة التي تجوي الإشارة إليها في قصة حملات به آشوربانيبال (668-631 م) كانت تصاغ بالطريقة نفسها، انظر على سبيل المثال في (ANET, sqq 298)، حيث نجد العاير العالي، التي لا تتبع مستوى الوحي، بل بأسماء الآلهة التي قدمته: command of , Through an Upon a trust (-inspiring) oracle of , Upon the (oracle-1) d Arabia) personally according to the intervention of . . . I caught him (=Ute', ru trustworthy oracle of حول مجزأت أسلوب الصبرات، المصنوع من صيغ جهرزة تتكون من جواب الشرط وفعل الشرط، انظر (HALDAR, Associations, 9) بقول لنا نوغايرو (J. Nougayro)، في رسالة بتاريخ (22/ 07/ 1964 م) «يستعمل الكهنة البابليون لغة واضحة وفاعلة وإسبانية، ولا أتذكر أنني وجدت يوماً في ترويض الملاحمات الأسلوبية التي تكشفوها لي باللغة الفصحى»

- [94] (التكوين 6، 14-17؛ 1 و ما يليها (روح)؛ 12، 1-2؛ 15، 1-2؛ 17، 4-5؛ 18، 1-2؛ 22، 1-2.)

- الحمد لله (2-1 : 4 : 5-4 : 5) [95]

- 196 (إشعيا 7: 3 سفر ارميا 1: 18-2: 34، 1-2 سفر حزقيال 2، 1-2، 3 يونس 1، 2)

- 197 هذا التأكيد ليس بحاجة إلى مثال؛ إذ يكفي فتح أي كتاب نثوي ليكتسح المرء بذلك لندكر، لا على التعيين، بداية قصيدة إنها الشائقة بطر منقوط بأبواب الترتيل والقاعدي على المراتب أيها بكر يا ابنة ناييل! اقلدي على الأرض بدل العرش، يا ابنة الكلالنتين؛ فلا أحد بعد اليوم يدعوك مرفهة المحتاج (إشعيا 47: 1). لزيد من التفاصيل، انظر القسم (1/4/15).

- 198 نتائج العروس. ص 379/5، من 13-14: سجع الحمامة إذا ودد صوفها سجع الحمامة
مؤالة صوفها على طريق واحد: قارن مع شرح الحمامة (المصادر نفسه ص 19، 194، ص 21)

- [99] «المصدر نفسه. س 25» سحب الناقة إذا مدت حينها على جهة واحدة، اساجع من الوقططه في حينها، قارن «المصدر نفسه. ص 10 / 170، س 18» سدت الناقة . إذا مدت حينها
- [100] «المصدر نفسه. ص 5 / 370، س 10-11». قول النبي إياكم وسجع الكهان، ويحظر حديث بني استخدام سجع في الضربات والصلوات، ويفسر الأزهرى ذلك بواقع أنه. إما كره السجع في الكلام والدعاء لمشكلة كلام الكهنة وسجعهم فيما يكتهون. عن الأحاديث المرتبطة بالسجع. انظر «WENSINCK, Concordance, II, 431»
- [101] «تاج العروس. م س ذ، س 3-4» السجع في كلام العرب أن يألف أوامر المكلم في سبق كما تألف القوالي . . سجع . . لعل بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن.
- [102] قارن مع «الكلمة السريانية <شعوق>، <أصاغ>، <أهر>، <سجر>» القرداحي. لبيب ص 2 / 511، والعبرية <شغ غ هـ> و<شغ ك هـ>، ذات المعنى نفسه «GES-BUHL 807 et 825»، والعربية <سجع> التي تعبر عن التوسل والرية والضياع والعناء «تاج العروس ص 5 / 376 وما بعدها»
- [103] (لشنية 28: 134 صموئيل الأول 21: 14) الذي طلق على داود الذي نظاهر بالجنون ويخط على مصارع الباب تاركاً لعابه يسيل على خفيه.
- [104] (الملوك الثاني 9: 11) «قول عن أبناء الأنبياء الذين أرسلتهم إيزابل ليمسحوا بأهوا بالريت» (إرميا 29: 26) «قول النبي الكاذب سيمياس عن إرميا هوشع 9: 7 (المستخدم للسخرية بإعادة إنتاج التهكمات التي كانت تستقبل قديداً الأنبياء وقديداً بصورة خاصة) مصادر أخرى ذكرها (GES-BUHL, 807) <شعوق>، <شعوب شديد>».
- [105] «تاج العروس. ص 5 / 387، س 11-12» الأنسج . . من فيه خفة كالنوج الذي كان به جنونا . . والشجع . . الجنون من الجمال والمشجع . . السهي جنونا . . والأنسج . . الجنون
- [106] انظر القسم (1 / 3 / 4).
- [107] قارن مع المصادر التي ذكرها لامنس «LAMMENS, Le culte des Bétyles, 50»
- 108 BEZOLD, 265
- [109] «Abhandlungen zur arab. Philologie, 76» انظر القسم (1 / 2 / 2 / 6). وقد أورد فيهارون الرأي نفسه في «3. n. 135. Resse» «السجع هو من هوذ شك أقدم أشكال اشعر، ويتماهى مع الموازيات العربية للحلقات» «Das Sag' ist ohne Zweifel die älteste Form der Poesie, »
«entsprechend dem hebräischen Parallelismus der Glieder»
- 0 La langue arabe et ses dialectes, 71 sq., sur le dernier point, cf. MUSIL The Manners and Customs of the Rivala Beduins, 403 sqq.
- 1 1 Cf. GES-BUHL, 743
- [112] انظر بالعبرية والآرامية <زغ ش>: «تاج العروس ص 4 / 160، س 17» والرجس كالجرج فبت الرأي ميتا كما قيل الأسد والأرد
- [113] انظر «GES-BUHL, 743. 746» «تاج العروس ص 4 / 36-37 / 160»
- [114] يعني ملاحظة أن الشخصيات من (ش ح ع) تعادل (س ح ع) وتشير إلى «الحوان» «تاج العروس ص 5 / 387، س 27». وتصادق سورة حصار المسلمين لآل كتبه على الدور العسكري للحر، فعين شعرو بأنهم سوف يهزمون ويعقبون بصرامة، حلقوا رؤوسهم دلالة على تكريس انفسهم لله، وأنقسموا على عدم الاقتراق عن بعضهم، وجعل راجزهم يرتجز في جوف الليل فوق حصنهم . . وجعل راجز المسلمين يرد عليهم «الطوري. ص 1 / 2887»

- [115] قال النبي هود لبي عاد الذين رفضوا التصلي عن عبادة أصنام أسلافهم (الأعراف 71) قد وقع عبيكم من وبكم رجس وغضب المتجادلون في أسماء سميتوها أنتم وبآؤكم ما نزل الله ب من سلطان من جهة أخرى، يقال عن أولئك الذين يرفض الله لوبتهم بأنه يولع عليهم لرجس (الأنعام 125؛ يونس 100)
- [116] (المائدة 5؛ المبح 30). فاحتبوا الرجس من الأولان؛ فاج العروس من 4/ 36 لرجز عبادة الأولان . . الشرك
- [117] (المائدة 90) إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجنّبوه
- [118] (الأنعام 145) قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به
- [119] (الأعراف 33). ولا تترجم تروج الجاهلية الأولى . . لينب (الله) حكمكم لرجس أهل البيت ويظهركم تطهروا
- [120] قارن مع «فاج العروس» من 4/ 160، س 13-14، 1254، حيث تحتد كذلك وسائل فريدة هذا التعبير.
- [121] تسجل هذه المعاني من استخدامات عربية وعبرية لذلك الجذر بطول عرضها بالتفصيل. انظر الاستشهادات في (GES-BUHL, 485 sqq)؛ فاج العروس. من 4/ 254-5؛ قارن بالآوغاريتية «ن ج ثل» و«ن ج ط» «الغرب» (AISTLEITNER, *Wörterb. der nagan Sprache*, 201 top cit).
- [122] «فاج العروس» من 4/ 255، السطر 16 وما يليه للمع الأساسي ل«ن ج و» هو «نفس شيء مقنس و الارتباط به للهروب من الشر»؛ والصيغة الإسلامية: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، نعتو جيداً عن تلك الفكرة عن الدور المهم للغاية لهذا الجذر في تشكيل أسماء علم وعناصر إلهة مثل عازل الله إيد الله، انظر فاج العروس. من 2/ 573-5.
- [123] قارن مع الجذر السامي «ن ب و» الذي يعني «اعتطف، قنم وحياً بالانخطاف» (انظر هدار [HALDAR, Associations 109] من أجل معاني أخرى، تسمى خط التطور الذي ليه هذا الجذر. انظر [BEZOLD, 189; GES-BUHL, 478].
- [124] انظر (Die Ginnen der Dichtern in ZDMG 45/1891, 685 sqq)؛ فطر القسم [1]، 2/ 3.
- [125] (Mannque babylonienne et mannque f.ute. 35). وفي هذا الصدد يذكر المسألة التي يطرحها على نفسه كارل غولي (CARL THULIN, *Italische sakrale Poesie und Prosa*, 67)، بالمصادفات التالية. «Wenn wir nun in den feierlichen Spruchen der Pontifices und Augures eine feste ... so folgt die Frage die noch nie aufgestellt worden ist, ob auch Gliederung erkannt haben. (die response der Haruspices in einer sprachlichen Kunstform abgefasst waren
- [126] Ibid, 'auteur donne comme exemple KUB XVIII, 5, p. 6 qu'il traduit
- [127] Cf. R. KU, Die Mination in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der alisraelischen Mantik, in *Biblica* 34/1953 78-806 id., Weitere Fälle vom altemativem -ma in Hebräisch, in *Vetus Testamentum* 7/1957 391 36 cf. ib 201 sq. H. CAZELLES, La mination nominate, in *GLCS* 5/1948-51 79-8 H. D. HOMMEL, Enclitic Mem in the Nord-West Semite, especially Hebrew, in *JBL* 76, 957-85, 107 (references).
- [128] انظر في سفر التكوين (9 25-27)، الموراة بين آروز وباروك، والصدى لإيهافي ل«عيد عديم» وتكرار «عد لاسو» والتجانس الاستهلاكي بين «حب» و«ل عت» لاحظ في

سفر التكوين (27، 28-29)، <هد يلوهم> . . <هد شيم>، <عيم لويم> <هد
عرص> و<خوش>، <عوزيك عوز> و<عباريك باروك> في سفر التكوين (27، 39-
40، يجر التفسير الملكي <ك> الذي يكرر ثلاث مرات ويقطع شبي الأحرف <عل>
المكرر أربع مرات الربيع الإيقاعي لتلك الجمل القصيرة

[129] إدا كنا قد تبينا مثل تلك الترجمة، للمأكسة للرجة الشائعة، والتي تجعل من <عوز> سم مكب،
حدث لأنا نعتقد أن هذا الاسم يشير إلى تخصص كهاني، يتضمن التنبؤ (قارن مع سفر العدد 24، 1
بمحليم) انطلاقاً من ملاحظة التناوب التي يضحى لها واستجواباً، مثلما يخرج من <عوز> الأكاديمية،
والتي تعني ضمن ما تعني <قطع رأس حقيقي> <الفر المضحى به> «BEZOLD 221» <التفسير
الإشارات>، على شكل <بخار> «GESBUHL, 669, 229, 1b.»، وكذلك لفظة نفسها التي
تشير إلى النصيحة بسبعة ثوان وسبعة <حلان>، والتي تكرر قبل كل وحي (العدد 22-24)، عن بعام،
انظر S DAICHES Balaam: a Babylonian bārū. in Hulprecht Anniversary Volume, 1
Leipzig 909, 60-70. W F ALBRIGHT. The oracles of Balaam. in JBL 62 1944, 207-
233، لقائد من منتصف القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن الذي عشر؛ > R. T
O CALLAGHAN, Aram Naharam. Rome 1948 (Analecta Orientalia, 26), 119 sqq
devn du N-E de la Syrie ليس هناك ما يقاوم في أن يتأثر بالكهانة الآشورية البابلية الممارسة
منذ بداية الألف الثالث ومنتشرة خارج بلاد ما بين النهرين انظر أيضاً القسم الخامس (186) في
الفصل الثاني، والقسم (2) 3/9

[130] من المدهش ملاحظة مثل ذلك التطور بين السور المؤلفة الأولى ومجموعات السور الأخرى في
التبريل لقرآن، وفق تصنيفها الزمني (انظر NOLDEKE-SCHWALLY, Geschichte des
Qorans, I, 74 sqq).

[131] Introduction au Qoran, 178, n. 248 > غير إن الكاتب يعرف هم بالكاد بدور لشاهد في عمل
صبر حديثا، حيث أوقفت فترة للجمع > Histoire de la Littérature arabe, II, Paris 1964, pp. 188-195.
يقول: <في واقع الأمر، إنها احتمالات، ففترة بالكاد على ذكر تركيات أصلية أصبحت
في الأبد> (ص 189-90) ويقول في مكان آخر <غير إنه من المسموح التساؤل إدا كانت تلك
تنقيحات أصحوة وغير الماهرة لا تمكس أفضل ما يعتقد النبوءات القديمة للكاهن المتوجه إلى
قبيتهم بلغة لغة وعرفاء> (ص 192) يحدس نلدة (NOLDEKE) إبداع الرأي في فهمها، نازكا
إياها تظهر، وملاحظا أنه يستدعي تلك الصيغ للشهادة على الآلة أقل ما يستدعيها لمخطبات أهداف
الطبعة، يقول: <أما الإجابة عن السؤال عن مدى كون تلك الصياغة تمكس تصورات سابقة أولى
فبهي مهمة 1> NOLDEKE, Geschichte des Qorans, I, 75, n.

[132] انظر لقسم (1) 2/3 > يلاحظ يوهان فولك > J. Fück, 'Arabica' (trad Fr.), 129 sqq
أسلوب النظائرات الاعطالية للكهنة الصدامي هو أعلى من اللغة الدارجة. وكان الأمر مماثلاً فيما
يتعلق بالقرآن. وكان فلهارزون يقول <أهم الوثائق عن أسلوب الكاهن هي لسور
الأقدم> 4 > 137, n. 'reste' سوف نجد أرقام هذه السور عند نلدة، م س د

[133] سوف عد المصادر التي ذكرها فلهارزون في > NOLDEKE, loc. Cit. 37 sqq. 'Reste'، والتي
يضيفها بلاشور > BLACHÈRE, Introduction au Qoran, loc cit> إلى <الأغاني> ص 3/9 من
84 > <كاهن من أسد> و<ابن عبد ربه> القصد القريد ص 1/133 <سليح> عن طريقة انظر
كذلك <الأغاني> 13/109-110 > <ياقوب الحموي> ص 4/383 > عن كاهن آل إيد انظر
<الأغاني> ص 23/24 > عن الفيلة، كاهن بني سهم، انظر <ابن هشام> ص 133 > عن كاهن
آل حدم انظر <المصادر السابق> ص 797 > <الطبري> 1/1617 > عن عرف بن ربيعة بن عمير

الاسدي، انظر أيضًا «ابن الأثير» من 377/1؛ هي سلامة بن أبي حنيفة، كما هو قد عرفت، انظر «بهاوت» من 4/96؛ إلخ. أخيرًا نجد كثير من المصادر عهد «التويري» لها به من 3-128-34.

34 Rosta: 135, cf. également NOLDEKE, op cit., 75

135 تأكيد من دون أساس؛ وبالفعل، وفق علمنا، فإنّ الكاهن الوحيد الذي حمل ذلك اللقب كان الأسود «العبري» من 1/1796؛ واسم أوس بن ربيعة الذي ذكره فهاوزن، وفق «تاج العروس» من 3/195 (السطر 28) لا يدل على شيء، إذ أنّ هذا المصدر أورد عوف بن الربيع بن ساعدة «قارن المقسم» 3/3 (3) عن «خرو»، الاسم الأرامي للكاهن، ويضيف فهاوزن «محمد وطليحة كانا يدبران عندما كانا يتوقضان نزول الوحي» 10/1890. 14 [RABAR] وعصر الحملة الذي عمله في النص بعيد دون ذكر المصدر إلى «غطاء» موسى.

136 لقد ذكر أعلاه القسم الأساس من الملاحظة الثالثة التي أوردتها فهاوزن (المعنى 109 من هذا الفصل). وبلي ذلك في النص تأكيد يدور لنا بجانبنا، حيث أنّ المؤلف لم يتمكن، ولا شكنا نحن، من النجاح في إثباته مثال واحد: «soudern Du, weil sie nicht» لا بدّ أنّ الكاتب يستند إلى السور الأربعة (الفلم، الحاقة، التارحات، الضحى، الماعون، الكوثر، نصر) إلخ، حيث يتحدث المنهم إلى الله، انظر مع ذلك سورة الكافرون على سبيل المثال، حيث يتحدث الله إلى أوّل شخص يتقل الكلمات من مصدرها وفي ما عدا القرآن، لم تصادق على هذا الإجراء أي من حالات الوحي التي نعرفها.

137 جعل الكاتب من إجراء أسلوبي، استخدم ثلاث عشرة مرة في القرآن (الحاقة 3، المدثر 27، المرسلات 14، الانطار 17، المطففين 8، الطارق 2، البلد 12، القدر 2، القارعة 2، 10، هذرة 9) مرةً للأسلوب العربي في الوحي، في حين أنّ أيّ وحيّ خارج القرآن، بين حالات الوحي التي حفظت لنا، لم يعرف هذا الاستخدام. إنّ كلّ هذه الجملة، وبخاصّة القسم الأخير منها، «وكانها كانت بعدة منه وغريبة عنه» لا تبدو لنا مسوغةً ففي هذه النصوص جميعها، يستعمل المنهم تعبير «ما ادراك ما...» متوجّهًا إلى الله ليريه تعالى في الحقيقة، الذي يعلمه معارف لا يمكن الوصول إليها بآية وسيله أخرى (قارن مع السورتين الواقعة 27، والحاقة 2، حيث ما وحدها لما نفس القيمة). ينبغي الإشارة إلى أنّ ما يمكن أن تشير إلى الشخص في القرآن (انظر سورة الشمس 5-7).

138 يذكر الكاتب بين قوسين صيغة (لا أقسم) التي استخدمت ثماني مرات في القرآن (الواقعة 75، الحاقة 38، المعارج 40، القامعة 1، 2، التكويد 15، الانشقاق 16، البلد 1) وبعدها معظم المباحين معادلًا (لأقسام) (نفس الطوري. من 27/105، السطر 1-3) ينبغي أن نضيف إلى ذلك الآيات القرآنية المعهدة التي تبدأ بواو القسم (انظر سورتي 3-1، بطور 1؛ إلخ) وساء القسم (سور الصفات 56، الشعراء 97، الأنبياء 57؛ إلخ). ويلاحظ لذلك في 'Geschichte des Qorans. I. 75' أنّ جميع القسم هذه، والتي يبلغ عددها ثلاثين صيغة، تنتمي إلى سور الحقب الأولى. وروحدة منها فقط هي سورة التين [7] هي من الحقة الثانية.

139 والسفل (الانشقاق 16)، والعصر (العصر 1) قارن مع «ابن هشام» من 118، (سورة مطيح) والشمس والشمس والشمس.

140 و نجر (السنة 1)، والضحى (المدثر 34)، والضحى (الشمس 1) الضحى (1)

141 ولتين والربيعون (التي 1؛ فيقوت: من 1/991) وطور صيين (التي 2)، والطور (الطور 1)

142 يظهر الدب والصفدع في تزيين يعزيان إلى ميلهم: يرد الأول على شكل قسم «انظر» (طوري من 1/1933)؛ الليل الأطعم والدب الأدم والجذع الأزلم، ويرد الثاني على الشكل التالي

- [143] «المصدر السابق ص 1933-34». يا ضعدع اية ضعدع بقي ما تقين أعلاك في اداء واسفلت في لطين لا الشارب تمتعين ولا للاء تكتوين
- [144] هل المقصود هو البلد في القرآن (البلد 1 والين 3)، حيث يشير إلى مكة، فارت مع دياقوت ص 4 969 «ببوءه كاهن قذاعة». واليت والحرم، «الأشائي». ص 16/176 «ببوءه سيف بن دي يرن». واليت ذي الحجب.
- [145] انظر «الأشائي» م ص 3: والعلامات على النصب
- [146] في ببوءه طريقه المذكورة لاحقاً (القسم 1/ 4/ 19/ 2). فارت مع «السعودي» ص 3/ 394-35 «ببوءه سطيج». «والنور والنسق والظلمات والظلمة». «ببوءت» م ص 3: «واسور والظلمة»
- [147] «المصدر السابق». المصادر جميعها من إضافتنا
- [148] «بن لكلي» ص 33: جعل بالسر والظن من قامه بالسعد والسلامة قال: جبر ولا إلهه قال: أيت ضف جده نيد فيها أصناماً معه، فأوردتها قامه ولا قاب، ثم أذع العرب إلى عبادتها لحاب
- [149] «Rosa Klinke-Rosenberger, in K. al-Asnām, 135, n. 393» فارت مع «لا ليشن»، النصفه الوردة في حكاية دعوة إرميا [3 8] وحزقيال [2 6] انظر Die Offenbarungsformel Schweizerische Theologische Zeitschrift «Fürchte dich nicht!» im alten Testament, n 33-39 1919/36.
- [150] انظر [1/ 4/ 13].
- [151] يسمى وحي الكاهنة التي كانت نعتاً للرباء (دربوا، توفيت عام 174 م) بابوت، إلى المجموعة نفسها: أرى هلاكك بسبب غلام مهيب غير أمين وهو عمرو بن عدي ولن تموت بيده ولكن تحطك بيدك ومن قبله ما يكون ذلك «الطبري» ص 1/ 1762²
- [152] هذه البكرة مؤرخة في عام (542 م) «Ryckmans, Les religions Arabes Préislamiques, 261» لكن هذا التاريخ هو تاريخ الآثار البهائي للسنة في حين أن الوحي المذكور يمكن أن يستهدف تقديرات بالآثار بعثها إصلاحات متتالية لتجنب الخطر وقد حصل أحد تلك الإصلاحات في عهد أبرهة في عام (540 م) انظر E GLASER, Zwei Inschriften über > انظر > ider Dammbruch von Märib in MVAG 2/1897, pp. 360-487 ويستدعي لعمرو >عبدالله< الذي استخدمه دياقوت- ص 4/ 385 السطر 5، إلى حرص الكاتب على أن يربط رمياً لصلة الوحي بقصة تحفيقه. وكان السنة قد بني في زمن آل مكرم أسبائين (القرن الثاني لميلاد) الذي يقال إنهم نقلوا عاصمتهم من سراج إلى مأرب بهدف تحقيق هذا العمل > J. PIRENNE, Le royaume Sud-Arabe de Qatabân et sa décadence d'après l'archéologie classiques jusqu'au périple de la Mer Erythrée, Louvain 1961 et les sources > (Bibliothèque du Muséon, 48. pp
- [153] انظر دياقوت: ص 4/ 384
- [154] بن معنى (عدد) عاصم على نحو إرادي؛ وهو جمع تانيث، كما أنه يأتي من (سب) من ها، توحد فراءتان مكتتان- عدد من عدد، والتي من معانيها «عدد كبير من السنوات، العدد غير المحدد من السنوات»، أو عدد من عدد، التي من معانيها «الوقت المفقود لسنة سينة، ضريبة لعشر المفروضة على القبائل الرحل» وتشر عدة معاني لجنس <ع د د> إلى عودة دورية، وعلى نحو خاص إلى الأثم الناتج عن قرصه أو مرضه، وإلى العودة السنوية للقمر مع كوكبة الثريا انظر «ناح العروس ص 2/ 420-424» وقد بدت لنا كلمة «أجبال» أفضل من كلمة «ثورات»، وذلك لأن وجود الخرايعين، المحلرين من حارثة بن عمرو بن مويقية بن عامر ماء السماء، الذي اشق عن نعمة

- العقاء بن عامر بن عامر ماء السماء، سلف الأوس والحِمْيَر، قتله الرحيل من مأرب بالقوت
 من 4/ 385، يبدو أنه يعود إلى بدايات القرن الثالث للميلاد.
- 154 [الأرجح أن كلمة «هبل» هي اختصار، أملاء السجع، لكلمة «هابل» من «ه و ل»، فكلمة
 «هبل» اسم فعل «هـ ي ل» الذي يعني «الزمل المتشتر، العلف الكبير من...» (في الحديث عن
 مولى «حافة»، لا يمكن أن تكون هنا صفة لـ فيض.
- 155 [قارن مع سورة (البكورة 4) وإذا العشار عطل [في النص الأصلي، وإذا عطل العشار 3 م].
- 156 [بكلمة غرار عدة معاني؛ والمعنى الذي قبلناه يبدو لنا أكثر مناسبة للسباق عين النور، تبت برقي
 يعطر الأراضي غير المزروعة في عهد «تاج العروس» من 3/ 400، من 84-86، ويعلم الوحي أن
 ماء السدة سوف يسكب على الأراضي البور ويغصب الساعات الزينة.
- 157 [العادي، والمعنى الخرفي له هو «الذي يعود إلى زمن عاد» بتخفيف الياء، يمكن ترجمتها إلى «سريع
 في السباق، مهاجم، علو».
- 158 [لقد بدت لنا الصيغة التي نقلها بالقوت ذلك الوحي الأكثر بساطة والأقل تعقُّلاً، وسوف نجد
 صيغة أكثر تطوراً وأكثر طرافة ذكرها «المسعودي» من 3/ 378-380، بالمقابل، فإن «اس همام»
 من 8-9، لا يأبه بمحيط طريقة في روايته لا خيار من مأرب.
- 159 [قارن على سبيل المثال مع (أنشبا 7: 14-16: 8: 1-3).
- 160 [قارن بهذا الوحي ذلك القسوس إلى سطوح «المسعودي» من 3/ 394-5، وهو يعلن مطراً وعسفاً
 سوف يعرف قطيع فيلعه.
- 161 [«الأغاني» من 13/ 109-110.
- 162 [الحكيم، وهو تمت إلى كثير ورود في القرآن (انظر «Fügel, Concordance, s.v»).
- 163 [الحكيم، وقراءتها غير أكيدة، وبالفعل، يمكن أن قرأها عنكم (قارن مع حكم في سورة الأنعام
 [114])، حكيم (وبمعنوية فحكيم وفحكيم). إن قراءتها معكم تكسب هذا التبع المزجج معنى
 «الحكيم الذي يقدم الحكمة» وإذا افترضنا للحظة أن هذا الوحي كان أصيلاً، يمكن لذهبن
 لتبين أن يكونا تحويراً لحكيم، وهو اسم إله وحى عند القنانيين، الأنباي Ryckmans, 43
 religions arabes précisiam ques، والتي أصبحت مجهولة لدى المؤلفين المسلمين. في هذه
 لمعنية، رب جميع الأمم من عرب وعجم، يكون تنزيهاً لاحقاً، الأرجح أن يكون بوحي من
 القرآن (المعارج 40) رب المشارف والمغارب (قارن مع الشعراء 27، الزمل 9، الرحمن 16-17،
 المعارج 40).
- 164 [يمكن أن يكون المشدق أيضاً شفا لجل، بالمائلة مع الشدق، أي، فعل الملك السمان بن الحنجر
 (انظر تاج العروس من 8/ 357).
- 165 [«الأغاني» من 20/ 23-24.
- 166 [«اس الأثير» من 1/ 377، قارن مع «الأغاني» من 9/ 84] BLACHÈRE, 9 Ag. Histoire de la littérature. II. 122. sq.
- 167 [الأصهب يعني بلاشور القرائين الصهب أو المصهب، «الأشقر»، ما يبدو لنا خطأ.
- 168 [يصيب «الأغاني» هنا لا يعلق رامة الصخب (Blachère).
- 169 [صاحبه انظر تاج العروس من 10/ 217، السطر السابع من الأخير، فعله صاحبه أي علانية

- [170] بمحتواه الفاعل، يمكن مقارنة هذا الوحي بأشكال الوحي الأدبية السورية التي حفظ لنا منها (Apulee, *Métam.* IX, 8) عينة: «النيران القروية تحترق الأرض، كي تنتج الأرباب ثمارها».
- [171] انظر «ابن هشام» ص 129-150، وكذلك القسم (1/2/3/5).
- [172] يشير هذا الاسم إلى السلف (الوثق) لبي سهم «تاج العروس» ص 8/46 آخر الصفحة، ويفترض أن تحمله كاهن القيلة، وارتة لتتوارث السلعة. وكلمة ضائع، يشير إلى دغل طرفاء، بطل أنه كان أصل ليراهيم كتيبة مقدسة (انظر القسم 1/4/7).
- [173] «ابن هشام» ص 132، «أدرك ما أذكر» يوم عقر ونحر شعوب ما شعوب قصرع فيه كعب جنوب شعوب» انظر «تاج العروس» ص 1/37، ص 24-26 اسم النية
- [175] «نقر كعوب» جمع كعب «تاج العروس» ص 1/178، ص 83، حيث لا يرد الجمع.
- [176] «لورا جنوب» جمع كعب «تاج العروس» ص 1/201، ص 2-3، هذه الجملة صعبة التفسير. وقد فهمنا بمعنى أن الطبقة المقدسة القرشية سوف ترميها العروق الخارجة من عظامها
- [177] «ابن هشام» ص 797، «الطبري» ص 1/1617³ «أندركم قوما عوراء يظفرون شرا ويهفون دما عكرا» (ابن هشام «نرا» ويقدون الخيل عرا
- [178] «قرأ بتر» (انظر «تاج العروس» ص 3/25، ص 24-25. «الانهار العنوي» ويمكن قراءتها بتر» «لو للذيل المنيور» «أما بتر» «الغنية»، فلا تبق لنا مناسبة أكثر
- [179] بالقياس مع «الحسكر المطار اشهد وكثر «تاج العروس» ص 3/428، ص 1
- [180] «Tô à la veille de l'Hégire in MUSI 8/1922, 237» (حول سطح). لقد استفدنا من تلك المواد أهلا في العرض المتعلق بتصور النبوة والإلهام في بداية الإسلام (انظر القسم 1/2/3/5).
- [181] «ابن هشام» ص 9/12، انظر «المصدر نفسه» ص 45 و47، «الطبري» ص 1/910-11²، «ابن الأثير» ص 1/301-3. وقد شردنا سطح أيضا في قصة يترجم فيها هذه «شارات» (حلم موبد الكبير، زعزعة قصر كسرى، انطلاق نار الخوس) ظهرت لدى ولادة النبي (انظر «الطبري» ص 1/981-984²، «التويري» ثابته ص 3/128-130، «المسعودي» ص 3/393) حول بيتي وسطح والأبطين التي غبط بهما، انظر «ابن حنبل» و«قات» منشورات بولان، 1/240 (مختصر) «الماوردي» كتاب أعلام النبوة. منشورات القاهرة 1336 هـ/ 1911 م.
- [182] «الطبري» ص 909/2²
- [183] «الأغاني» ص 76/16-7، تصنف ضمن الملفد نفسها حالات الوحي المذكورة في سيرة حياة عبد المطلب، جذ أبي. انظر على نحو خاص وحكي كاهن قلداعة، مسلم بن أبي حنيفة، حول منكته ندهي الحرم «بالموت» ص 4/969، حيث يخصص الكاهن إلى غربة مصيبة، وهو حديث كثير ما يذكر في مثل هذا النوع من الوحي (WELLHAUSEN, *Reste*, 137, n. 6). ومعروف «تاج جزيرة العرب» وبالفصل، توجب على من سراح أن يعطي نبوغه عدد أشجار الحديقة الملكية، كي يره من على أنه في (انظر 3/ Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881, p. 3) «وكمعربه بسعة، كان على مفسري الأحلام أن يحرروا الحلم نفسه قبل أن يفسروه» (انظر القسم 2/2/4)
- [184] باعتبار أن مصطلح (Nécromancie) تخصص للتنجيم عن طريق النظر إلى سماح وعظم الموتى لكن، وفق الاستخدام الشائع. فإن هذا التعبير ينطبق على الصين
- [185] انظر القسم (1/2/3/5)

- [186] (ب ط ف) و(هـ ط ف) يتميكان إلى نفس المنطقة الدلالية للمعجز العوي وأجدد السوياني (ب ط ف) (انظر تاج العروس، ص 6/ 257-9، 274).
- [187] تحصل هذه الظاهرة في كلمة (تفقه) تحليلاً، وهي صيغة عامية لكلمة (تفقه)، وتحتها اللمعة العيصي (انظر تاج العروس، ص 6/ 250، السطر 6 من الأخير، حيث تشير (تفقه) إلى «الكمه الصيلة من الماء» ومن الواضح أن (تفقه) في التعبير العامي «عطيني لكمة مني» أعطى قليلاً من الماء لا يمكن أن تكون مشتقة من بطق «انتزع، شدة» (ويرا، ريشا، إلخ).
- [188] انظر سمر حرقال (1، 2، 7، عاموس 16-7، ص 2/ 6، 11).
- [189] في حرقال وعاموس، يستخدمان جنباً إلى جنب؛ وفي صيغ، يستخدم الفعل الأزور وحده بمعنى لائق.
- [190] اقترح هذا التفسير ج هوفمان في < ZATW in Versuche zu Amos, G. HOFFMANN, 1، 883، 1، 9>.
- [191] Cf., à ce propos: G. Contenau, *Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques*, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud* Paris 1939, I, 11-4 ed., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940, 49-59; T. Writton Davies *Magie, Divination and Demonology*, 14. W R. Smith, *The religion of the Semites*, 442.
- [192] «تاج لعروس، ص 6/ 272، ص 29: سمع الصوت ولا تهر أحدًا» من أجل إعطيات الطلبة المصنفة بأخالف، انظر مقالنا في < EI², s.v>.
- [193] في المفاهيم العربية، لقام صلة وثيقة بين كلمات (هوائف وحان وكهّان) (انظر المصدر المذكور في < EI², loc cit.>). لسوء الحظ، لم نستكن من رؤية مخطوطي القاهرة ودمشق للمصنفين بأخالف: «كتب الهوائف لأبي بكر عبيد بن أبي الدنيا، الذي توفي في عام 281 هـ» (894 م) (GAL, SI, 247)، و«هوائف الجنان وعجائب ما يمكن عن الكهّان، لأبي بكر بن جعفر الحرطلي، الذي توفي في عام 327 هـ» (938 م) (GAL, SI, 350).
- [194] عوّده. لطبعة القامه تحمل (عامه، زاره): هذا التحريف برع من النص مده الحقيقي، كثير ما يستخدم عوّده حين الحديث عن النبي (انظر على سبيل المثال «ابن سعد، ص 2/ 14، 15، 16»، «العقد الفريد م 1/ 498»).
- [195] عجز القصارى وأعمارهم.
- [196] كيسة قيامه، والأرجح أن كلمة قيامه هي تحريف لكلمة قيامه، وهو الاسم الذي عرفت به هذه الكنيسة منذ بنيتها القديمة هيلنة، والدة قسطنطين. وقد عرف جيغوت ص 4-173، هذا الاسم وصاحبه إلى قيامه، والأرجح أن يكون ذلك لأسباب دينية، غير أنه قدم مع ذلك تفسيراً لا يعترف إلى الأساس التاريخي، وبالفعل، لأن اسم (قيامه) كما قال أعطي لهذا المكان الواقع خارج السور لأن القديس كانوا يطلقون هناك: فيه كانت تطلع يد الساروق ويصلب قطاع الطريق. وحين صلب فيه المسيح، أصبح المكان مقفلاً ويرى الزبيني مؤلف تاج العروس ص 9/ 33، ص 7-9 في كلمة قيامه أصحاً شائعاً يشير إلى «لعنة مسيحية أموت ببناء دير في القدس، حين صلبها»، وبالتالي، يصبح هذا الاسم تحريفاً لحيالة نفا بالنسبة للتعبير الذي يشير إليه الملاحظ، فهو يخلص احصاء شجرة الفصح، التي تشعلها وفق المعتقدات الشعبية نارا يبط من السماء، وهو حدث يفسره جيغوت، م ص 5، بالتاريخيات «السحر الأبيض».

- [197] «الحويان م 4/ 61-62» وقد دهشنا على نحو خاص بالتوازي الذي يقيمه أنزلف بين الوحي القهيري (ventriale) في الوثنية و«الوحي» الصوفي عند الصليبيون/ الثاوييلون، المسيحيين لذلك، فقد ذكرنا هذا المقطع بأكمله.
- [198] انظر كذلك «بافوت» ص 100/ 2، ص 17: «كهمهمة الرعد (حول الوحي القهيري عند الجلسد)
- [199] انظر «حاج العروس» ص 109-111، «قرن مع الجبل العربي» ص 184 «Ges-Buhl»
- [200] من هـ الألقاب المعطاة لهذا الحيوان: المهيمن، المهيمن، المهيمن، المهيمن (انظر «حاج العروس» ص 9/ آخر الصفحة 109، 110، ص 19).
- [201] «حاج العروس» ص 110/ 9 ص 12-13
- [202] «المصدر نفسه» ص 87-88. نلاحظ أن الأسد يدعى النعام، وهو كذلك اسم طائر مشابه للنعام (الذي ينبغي أن يكون أصل اسمه «ن هـ م»)، «ذكر اليوم»، والرهبة فتر ليل الرهبان السريانية في كلمة تسمع في الخارج كما لو كانت شيئاً صاحباً
- [203] «Ges-Buhl, 489» «القرديحي» باب. ص 104/ 2
- 204 Ges-Buhl, 184.
- 205 Cf. T. FAHD, Le panthéon de l'Arabie Centrale, ch. II, s. n
- [206] انظر «حاج العروس» ص 9/ 71.
- [207] انظر المصدر الذي ذكر في «Ges-Buhl, 477». «حنبس يهود» (إشعيا 1 24) حزقيال 12 25 (إخ) و«حنبس يهود» (العدد 24-3، 4-15، 16)
- [208] انظر «مجموع ليل الثاني» 23، 1 «الأفعال» 30: 1.
- [209] انظر «حاج العروس» ص 9/ 68-69، حيث لا يصح أي استخدام لهذا الجذر للمعنى الذي يتبعه هذا الشكل الرابع، ولا يقاربه، علامة على أن جبر حل هـ م هو معروف في اللغات السامية الأخرى.
- [210] بالنسبة لصوت الكاهن، يستخدم العرب كلمة «زمرمة» «هن هشام» ص 171، التي تشير كذلك إلى رائد الأسد، وللدوي الجيد للرعد، ووظائف الجوس (انظر «حاج العروس» ص 4/ 328)، حول الزمرمة. انظر «Coldzher, Abhandlungen der arab. Philologie, I, 107 sq.» (حيث لم يذكر المصطلح) أمّا «الحاج» فقد استخدمه ابن هشام أحياناً للدلالة على هذين الجنبين (ص 171)، وأحياناً أخرى للدلالة على انحطاط الكاهن (ص 191).
- [211] انظر «بافوت» ص 100-101: «Fahd, loc. cit. s. n.»
- [212] انظر «ابن سعد» ص 1/ 111: «أسد الغابة» ص 247/ 2: «Fahd, loc. cit. s. n.»
- [213] انظر «أسد الغابة» ص 1/ 203: «Fahd, loc. cit. s. n.»
- [214] هذا لا يعني أن مثل تلك الأنواع من الوحي لم تكن معروفة في جزيرة العرب. إذ كان يحمّد أن سميرت المرأة الخلافة، حجارة اللات والمناة والفلس القنصة وغيرها، تقمّ الوحي. لكن لم يصل أي منها. وجميع مع ذلك الأشجار والحجارة التي كانت تحيي النبي (انظر الملاحظة 184 في هذا الفصل) «الصرخة النبوية للفرقد الشاكت» «الأغالي» ص 1/ 21. بالنسبة لـ «الوحي» الأشجار المقدسة عند عبرانيين، انظر «Dhorme, La religion des Hébreux nomades. 170 sq.» وعند لساميين، انظر «w R. Smith in Journal of Philology 14/118 sq., id., The religion of the Semites. 165 sqq» «عن عبادة الأشجار» انظر «Fahd, loc. cit. s. n.»
- [215] «ابن سعد» ص 1/ 111.

- [216] «ابن هشام، ص 134»، «الطبري: 1/ 1144-1145»³؛ «ابن سعد: ص 1/ 1/ 103»
- [217] «ابن سعد ص 1/ 1/ 103»، «الطبري: ص 1/ 1145-1146»³؛ «ابن الأثير: ص 2/ 33-4»
- [218] «درش آل هشام-ميم» (الشبة 18: 1)؛ «قارن مع إحصاء [B 19] <درشو آل هشام>»، (اللاويين 19: 31، 20: 6، 27)؛ «صموئيل الأول 28: 3»؛ «إحصاء 19: 3، 29: 4»؛ «الملوك الثاني 21: 6 = أخبار الأيام الثاني 33: 6»؛ «الملوك الثاني 23: 24، (šōel ḏb) (لشبة 18: 11)» (ba'alat ḏb) «صموئيل الأول 28: 7»، الذي ذكر في الترجمة السبعينية بكلمة «مقيهر» (ἐνταρσύνον).
- [219] انظر <W.R. Smith, Journal of Philology, 14/1887 127 sq>، الذي أدخل خطأ كلمة «(ذعوي)» (الصفحة 18-11، إحصاء 8: 19، إلخ.) ضمن المصطلحات الأرواحية. وقد جسد من «(ب)» روحاً قائمة تحت أرضية تتحدث في بطن الساحر، في حين تدعى «(بعلت)» أنها تروى الروح التي تصفها، VAN VLOTEN, in WZKM 1، Douthe, Magie et religion, 414 sq.; Dhome La religion des «(Demonology, 85-89; 7/1893 233 Magic, Divination and Hébreux nomades, 234 sq. الذي مائل هو أيضاً إلى «(دعوييم)» بمحضري لأرواح.
- [220] Doughty, Travels in Arabia Deserta, Cambridge, 1888, II, 3
- [221] «ابن هشام» ص 258، ص 9.
- [222] «ساحروا بصاحبيكم أهل الأرض فوافوا ما رايت أسحر منه لهم».
- [223] «تاج العروس: ص 4/ 5، س 10»؛ «الأرض الغضة والرملة» و«البلوط» (السطر 11)
- [224] «المصدر نفسه، ص 17». «الأرواح من به عجل من أهل الأرض والجن» حيث «أهل الأرض» تعادل «الأنبياء»، أو ربما بما في ذلك الحيوانات والرواحف المسومة، بالعارض مع الأرواح «الغريبة» أي: الجن
- [225] نطق أنا وجدنا أن هذا التعبير في الحديث التالي الذي رواه عكرمة وذكر في تاج العروس ص 1/ 163، السطر 6: «كان طالوت يباب» الذي فسره المفسرون وعلماء اللغة بالسقاء ونحن لترجمه على النحو التالي: «كان طالوت يمشي» (انظر سورة البقرة 245-7) يستشير الأموات»، بالموعة إن صموئيل الأول (8: 7-9)
- [226] انظر «القرطاجي، لياب، ص 1/ 347».
- [227] انظر «تاج العروس ص 3/ 247-248، 233-234»
- [228] <Beard, 2 sq>، عن استحضر الآشوريين والبابليين الأرواح، لا تعرف سوى العمل القديم الذي قام به لومورمان <La divination et la science des presages chez les Lenormani>، Chadoens, Paris 1875 ch 1، الذي يذكر في (p. 75) Jambouque, ap. Photius, Bibl., 165 (red., Becker). «كان البابليون يحرمون استحضر الأرواح ويدعون القهري المسموس بروح ميت (oxymore) في حين يصفه اليونانيون بأوربكيليس».

[2] الطرائق العرافية (137-138)

- [1] ومن هذا جاء اسم «شء-الو» (الأكادي) و«شونيل» (العيري) و«شازول» (السرياني) و«شادل» (العربي). من الجذر (ش-أ-ل)، «استجواب» (اللاهوتية، الوحي)، إلخ الذي يعطى لئدي يستشير

[1/2] الطرائق الاقتراعية (139-174)

- [1] (k)h(noc) (قارن مع العربية <جرول> والعربية جرول <Ges. Buhl. 135>، «تاج العروس» ص 7/225، وهو شيء يستعمل لسحب القرعة (الحصى، قطع الخشب، الخ)، النصب، الحصد، و(نصب)، الوحي، فعل استشارة أو تفسير وحي ما
- [2] Cf Bouche-Leclercq. Index, s.vv
- [3] «المصدر نفسه ص 1/1892». اتخذت كلمة (Sortes) معنى الوحي عند اللاتين، ومن هنا هذا التفسير الذي قام به مسيرون. «Sortes ea quae dicuntur non illae quae vaticinatione» (De Divinatione) I, 33. P. Amandry, La nautique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle, Thèse Paris, 1950 p. 31 sqq
- [4] حول فسافة، «قسم، تعويد سحري، طود الأرواح الشريرة»، انظر R A NICHOLSON in «Or. St. Th. Nöldeke I, 23 sqq (وفق كتاب من صير طير، لأبي بكر، فطراوي) و W R Smith, in J. Of Ph. 13 (1885, 297 sq
- [5] Cf Semitica 8/1958, 72 sq., supra (1/3/3)
- [6] Loc. cit., 287.
- [7] (المائدة 3، 90)
- [8] انظر «ابن سعد» ص 2/1/78، 82، 83 (في غير)
- [9] انظر «الطبري» ص 1/1519³. كان رسول الله إذا أراد سفرًا أخرج بين نسائه فابتهن مخرج سهمها مخرج ما معه
- [10] وفق الأزهري (انظر الملاحظة الخالية): (الأروام) هي فداح الأمر والنهي. وهنا تلميح إلى سهم هبل والخاصة المقدسة وإلى تلك التي كان الهمو يصحبها مع ثوبهم «تاج العروس» ص 8/326. قال الأزهري الأروام كانت قمرش في الجمالية مكتوب عليها امر وهي وأفل لا تعمل لقد زلت وسرت ووضعت في الكعبة يقوم بها سبعة ليبت فإذا نزل رجل سفرا فو مكأ في السدان وكان يخرج لي رمه فيخرجه وينظر إليه فإذا خرج فداح الأمر معنى على ما عزم عليه وإن خرج فداح الهي فقد عما أرادته ورمه كان مع الرجل رمان وصمهما في قربة. فإذا أراد الاستقسام أخرج احدما
- [11] هذا رأي الأزهري في كتابه «تذويب اللغة» في ما يتعلق بالأروام وذكر في «تاج العروس» ص 8/327، 3-4، 27/9، السطر 31-32، في حين أن المخرج يوحى فيها فداح ليسر «المصدر نفسه»
- [12] الفداح السهم قبل أن يراى ويصل «تاج العروس» ص 2/204، وفلزم فداح لا رمش عليه «المصدر نفسه ص 8/326». الكلمة التي تعبّر عنهما كليهما هي سهم «سحر، نصب»، مع أن الأمر يتعلق بسهم عربي ومعنى. حول التنوع وطرائق تصنيع السهام عند العرب انظر F Hammer-Purgstall Über Bogen und Pfeil, den Gebrauch und die Verfertigung Tirken (aus dem IV B. der Denkschr. Der Phil. derselben bei den Arabern und Hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss. besonders abgedruckt), Vienne 1852 36 p + 11 pi
- [3] انظر لأزهري، في «تاج العروس» ص 2/204، الفداح فداح السهم (دج فداح) وفداح الميسر وجميع الفداح وفداح وفداح (ح ج)، قارن مع «الملاحظ الحيوان» ص 3/136 واستعمل في الفداح الأمر والنهي والترص وهن غير فداح الأيسار.

- 14 هراة «دح العروس» ص 8 / 326، من 1 من الأخير، الذي يشير إلى قرية صغيرة، لكن يمكن أن يدل أيضا على قرب يتحدث التويري عن مفرقة، وهي جلة تحيط على شكل سطل (انظر «تاج العروس» ص 3 / 224، من 7 من الأخير» (Semitica 8/1958, n. 3)
- 15 كانه أو حبه (حول الفارق بين هاتين الكلمتين، انظر «تاج العروس» ص 1 / 193)، وحول دور الجلد عند العرب، انظر «Lammens, Le culte des Bétyles, 61 sqq.» لم نجد في النصوص العربية كلمة ألام أو قدام مستخدمة جيبًا إلى جنب مع كنانة أو جعة؛ لكن في بعض لاس قبة «عيون» ص 2 / 140، له علاقة بممارسة الترابعية فارسية (انظر الملاحظه التاليه)، نجد جمعه حنا إلى جنب مع شابه (سهم موري من الخشب)، وفي عنوان مجموعة حول فقه الديانة الكاثوليكية في مصر الوسطى، نقرأ: الجمعية المسيحية الكاثوليكية التي يوجد فيها ثلاثة أنواع السهام مقدسة للذين هم شهادات من الكتب المقدسة وأقوال القديسين وتفسيرهم على الكتب المقدسة وأمدل وحكايات مستخرجة من بعض المؤرخين المعروفين بسورهم الصالحة والمشهورين بعلومهم. الثابت (انظر مخطوطة كويتهاغن، «Codices Orientales Bibl. Regis, II. 1851, 62»)، وهو ما يشهد على ديمومة الصورة
- 16 «ابن قتيبة: عيون» ص 2 / 149، قرأت في كتب العجم أنه كسرى بعث وهروز إلى اليمن لقتل الحبشة فلما اصطقروا قال وهروز لفلان له أخرج إلي من الجمعية بشابة وكان الأسوار (= قائد الفرس) يكتب على كل شابة في جعبته، فلما ما يكتب عليه اسم الملك ومنها ما يكتب عليه اسم نفسه ومنها ما يكتب عليه اسم ابنه (وفي رواية أخرى: أبية) ومنها ما يكتب عليه اسم مراكه. فادخل العبد يده فأخرج له شابة عليها اسم مراكه فطير وقال أنت المرأة وعليك طائر يسوء رذاه وهات غيرها فردها وطرب بيده فأخرج تلك الشابة معها فمكر في طائره ثم أتته فقال زدني وزدني بالدرسية المساء) ثم قال ود أن فلانا ترجمتها أصرب ذلك بعث في الكهانة العسكرية التركية توسعا الترابعية غربيا، يتكون من قصير جرح حصل عليه المرد على نحو إرادي يرمي القوس أو بالقدوف (انظر وصف هذه الممارسة كما ذكرها عثمان به، Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, 3/1887 364 A. CERTEUX, in Revue des Traditions Populaires, 3/1887 364)
- 17 انظر «المهرست» ص 322-3، اختصر هذا النص، حيث تستخدم على نحو شائع شعيرات الترابعية في الإقتراع على طولة مكرسة حيث كانت ترمي الأحياء والإقتراع بالسهم التي تحمل شعيرات بدلا من الرزوس المدينة، في «Semitica 8/1958, 65» انظر مع ذلك العقيقة. وهي سهم يرمي نحو السماء لمعرفة إن كان ينبغي قبول الدية أو رفضها من قبل النار. فإذا وقعت بيده باسم، كان ذلك إشارة إلى الظرف وإذا وقعت كما هي، كان ذلك إشارة إلى قبول الدية وكانت تدعى بسهم الاعتذار «تاج العروس» ص 7 / 16، من 29-30
- 18 «4» (12) عن علم الفرقة في بي إسرائيل، انظر «A. Erku Materialien zur Volks-religion der Sacerdotes de mum chez Israels. Leipzig. 1914. p. 4 sqq., M. F. Chabas Sur l'usage des bâtons de mum chez Israels. in Annales du Musée Guimet 1/1889. 35-4) «Les Hébreux et dans l'ancienne Egypte, in Annales du Musée Guimet 1/1889. 35-4) يرى سميت «W. R. Smith, The religion of the Semites, 196» في ذلك «العود» تميح إلى «سود» الشجرة المقدسة الاصطاعية التي كانت تفتح العصي قدرة الوحي في الإسلام. يمكن الإساره إلى القضيبي الذي أنسط به محمد الأصنام في مكة وهو يرثل الآية (81) من سورة الإسراء (انظر «ابن الأثير» ص 2 / 192، إلخ).
- 19 انظر كذلك «Semitica 8/1958, 77 sqq.» لاختص «Lammens Le culte des Bétyles, 46) كانوا يحرصون على أن يحملوا معهم البيت، وهي الجمجمة الخشقة، التي كان لها مكانة بارزة في

- عدم القرعة هذا حيث تدخل السهام المقسمة.
- [20] كان ثقب الرسم يطبق على الكوثر العبراني للكلف *هز* السهام (العدد 22: 17، النشبة 18: 10، 14، إشعيا 3: 2، إرميا 19: 8-9)، وكان دوره مطلق لمجموع الممارسات الكهنية. من حيث الأمر ينتهي بانقسام بتحليلها حقيقاً، ويظن أن الـ <قصصهم> السرياني قد تطور على لحن نفسه، في حين أن النقسام العربي والنقسم لم يشهد عليهما إلا في ممارسات ذات طابع سحري.
- [21] انظر القسمين (1/ 4 و 5/ 4 و 6/ 4). في <T C Foote, The Ephod, in JBL 21/1902, 1 sqq.> يحوي إحصاء تقليدياً لأهم تصورات الإفرود، حيث عد المؤلف هذا الأخير جيباً صغيراً مغطى بالخمر ويحوي السهام المقسمة.
- 22 Histoire de l'Écriture, Paris 1948, 509.
- [23] نشرنا دراسة مفصلة حول الاقتراع بالسهام في <Semitica, 8/1958, 55-79> ونجد الفارئ فيها التفاصيل التقنية والمراجع كلها. سوف نكتفي هنا بتقديم رؤية مختصرة عن الاقتراع بالسهام
- [24] انظر جلبرت المقاري بأسماء السهام الكهنية العربية في <المصدر نفسه ص 69-70>
- [25] نقول للأسطورة إنه آخر من استشاره هو الشاعر امرؤ القيس فكسر سهامه لأنها سمعه من الانتماء لأبيه <الأخائي>. ص 8/ 70، <باقوت>: ص 2/ 1463، (إخ)
- [26] يستحق الإجراء التمعن أن يذكر، وبالفعل، يقال إن عبد المطلب، بالانفاق مع القرشيين، اختار هذه الاستشارة سهمين أصفرين للكعبة، وسهمين أسودين له، وسهمين أبيهين للقرشيين، وأعطاهما للمسادن كي يهزها في كنانة هبل (انظر <ابن هشام>: ص 194، <قارن مع> <ابن سعد>. ص 1/ 1/ 50 ومع <الأردلي> ص 206-7، حيث لا يوجد ذكر للألوان).
- [27] انظر <ابن هشام>: ص 97-100، <ابن سعد>. ص 1/ 53، <سرد مختصر>، <الطبري>: ص 13/ 1074-1078، <ابن الأثير>: ص 2/ 2-4، <الأزرقعي>. ص 4-73، 133، 287-9.
- [28] استقسم بالقداح. انظر <ابن الأثير>. ص 1/ 441 لاحظ أن هذا المعنى غير موجود في سرد ابن هشام، ولا عند ياقوت الحموي (ص 3/ 571)، الذي ينقل عن ذلك الأخير
- [29] <الأخائي> ص 37/ 10: <في شعب (يوم من أيام العرب) انقسم ذو عامر الشعب بالقداح والفرع بين القبائل. الشعب الأول هو ماء في منطقة بين النهريين، يفرغ عن الأثمة (باقوت): ص 3/ 294> ولناي. <لدي يقرأ أيضاً شعب، يشير إلى الأراضي التي تحيط بثلث المياه، ذكر حين يقرأ شعب، فهو يشير إلى الغنائم
- [30] ولكني سوف أضرب بقداحي هذه. كانت السهام تصنع في الكعبة <الطبري>. ص 1/ 1339³، هل ينبغي انظر أن العرب كانوا يشترونها من هناك بسبب تماسهم مع ثقتهم؟
- [31] <ابن سعد>: ص 1/ 2/ 146
- [32] <ابن هشام> ص 331>، <ابن سعد>. ص 1/ 1/ 125. هناك السردان يمتازان باختلافات في ما يتعلق بالمصطلحات. ففي الأول يرد: <ثم أخرجت قداحي فاستقسمت بها بعد ما استقسم بالأزلام ويقول الثاني: فخرج السهم الذي ذكره لا يضره فخرج أم لا يخرج>.
- [33] <الأخائي> ص 11/ 29: لا (وفي رواية أخرى: لم)

يرجع الطير إن عرب به سحراً

ولا يفيض على قدح لأزلام

روى رواية أخرى. قسم الأعلام. الروايات الأخرى ذكرنا في تاج العروس (ص 327 / 8). انظر الأول). لدى يذكر أيضاً (السطر الثاني) هذا البيت لطرفة:

أخمد الأعلام مقصداً

فتلى أغصانها راحة

[34] «لأغني. ص 17 / 142»

أجازنا أن القديح كواذب

وأكثر أسباب النجاح مع الناس

[35] «المصدر نفسه ص 3 / 182»

إن اللون قدوها ورواحها

في الناس ذلابة تجيل قدحها

[36] «الفهرست. ص 96» كتاب القديح، انظر (IGAL I, 139, 51, 211)

[37] نشره دهب الدين الخطيب. القاهرة. 1342 هـ / 1923 م، ص 173، وهو مختص للميسر، انظر (ص 38-42. باب الاستقسام بالأزلام).

38 Éd Elsa Lichtenstaner Haydarâbâd 1361/1942, p. 312

[39] انظر > Pecoche, Specimen historiae Arabum, op. cit., 96, 326, J. L. Rasmussen, >

Additamentum ad Historiam Arabum, 67-8 (Nunwayri). Carssin de Perceval, Essai sur Goldziher Anyi, a sors la azerencse [La flèche le l'histoire des Arabes I, 265 sqq. I mort et la fortune]. in Magyar Nyelo 2/1904, 375-77; sans parler de G. FREYTAG; FR

LENORMANT; J. WELLHAUSEN, W.R. SMITH; et DOUTTÉ

خاص في كتابهم عن التاريخ العربي القديم. ما يخص العمالات، انظر على نحو خاص ما يتعلق بالعباريين (Dhorme, La religion des Hébreux nomades, 236 sqq.) وما يتعلق بالفرسان ،

(Germania, c. 10, cité ap. J. C. FÉVRIER, Histoire de l'écriture op. cit., 308 sqq.)

[40] تبعاً لذلك، يدهى القير أحياناً بالمحار «تاج العروس. ص 3 / 132، ص 29» نجد في (Lammens, >

Le culte des Bétyles, 39 et surtout 96) sqq. العديد من المراجع المتعلقة بأكوام الحجارة على

القبور وقد استنتج من ذلك أن العربي لم يكن يرجم، بل كان يكفي بإضافة حجره إلى لكوامة التي تحمي رفات الميت. وأضاف: «إنه تصرفت إسرائيلي، تحالف إسرائيلي بعد الموت! فعل شعائري كدنا! كان يهي ضم المراء لتجيلة إلى تجيل أفراد قبيلته، وتجايد إدارة القديحة العهد، العهد الذي يربط بالأسلاف، والمتواصل معهم في الإظهار نفسه للدين وللورع اليهودي» (ص 100)

[41] انظر > Bouché-Lecreq, F 189-197, B. Schmidt, Steinhäufen als Fluchmale, >

Philol., 47 1893, 369-95, B. Hermesheiligtümer und Grabhugel, in Jahrbücher für Class.

Hermesheiligtümer und Grabhugel, in Jahrbücher für Schmidt, Steinhäufen als Fluchmale,

Karl Haberland, Die Site des Steinwerfen, in > Class. Philol. 147/1893, 369-95

وخاصة تلك للعلة (ص 194-6). الذي يقول بعد أن ذكر عدة ممارسات من هذا النوع.

die Aufschüttung des Steinhäufens als eine « > 309-289 Zeitsch. Für Völkerpsychologie.

Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als altertümliche Darstellung und

praktische Seite die Reinigung der Strasse von Steinen hatte > 301) حول تلك المعاني

- [49] قبله بحبة قوية تعش في نجران.
- [50] الأمر يتعلق بيني غير من عامر من صمصمة بن معاوية بن بكر بن هوازن قاج العروس ص 3، آخر الصفحة 595، الذين تطوّروا في وسط الحجاز.
- [51] يعطى هذا الاسم لآل حبة وثور وعقل وتيم وعدي، الذين تحالفوا ضد آل تميم وانظر قاج العروس ص 1/ 278، السطر 17-18. هكذا نقوا وفق الأصمعي (المذكور في المصدر نفسه)
- [52] تجمع قبلي يعني كيو تطوّر في نجران إلى حاسب بال حارث
- [53] قاج العروس، ص 3/ 130، السطر الأول وما يليه (حيث نقل كلمات أبي عباد، التي ذكرها الطبري: ص 1/ 298 وما بعدها).
- [54] هذان الرقمان يستعملان تقليدياً، الأول ثلاثة الشمس والقمر والزهرة، والثاني الكواكب السبعة عليهم هوغو فنكتر 98 Winckler, Arabisch-Semisch-Orientalisch، علاقة بين شعرة من مجموعة الشعائر البدئية في أرض السنة، وبعد أن ألحق العربي ليس سوى نسخة منها ويقول عن ذلك على نحو خاص: «يبدو أن لرمي الجمرة معنى مزدوج. أولاً بعد مساعدة للأبام الثلاثة لي منى. لكن يبدو أنه كان لرمي الجمرات في الطريق من منى معنى آخر Das Steinwerfen sche ni doppelte Bedeutung zu haben. Zunächst gilt es als eine Hilfeleistung für den dre Taggen in Minä. Dann aber hat das Steinwerfen auf dem Wege des Mondkampfszusammengeworfen, worden ist Es andere Bedeutung, die nur mit der ursprünglich als das Looswerfen, das Werfen der Loossteinchen (Garal) ist vielleicht hier gedacht gewesen, welches am Jahreschluss stattfindet und womit man wie mit unsrem Bleigießen die Zukunft des kommenden Jahres bestimmt. حول التقويم العربي، انظر المؤلف نفسه، (Zur arabischen Zeitrechnung, in Altoniens Forschungen, II, 2: 1899, 324-95).
- [55] كان شافرو دميون (Gaufrey-Demomhynes) يشعر بعدم كفاية الحلول المطروحة حتى ذلك حين لمشكلة الرجم في منى وكتب في «Contribution à l'étude du pélerinage à la Mekka, Paris 1923, p. 274 sqq» «يبدو مؤكداً أنه ينبغي تفسير هذه الوقائع بضعفي شعائر لظود لشر، لكن الأرجح أنه ينبغي، في حالة الرجم في منى، البحث عن تفسير له علاقة أوثق بمجموع «الطقوس» (ص 275)، ثم يضيف، بعد أن يتحدث عن معنى «الأردني» المذكور أعلاه «ستنتج لفظ أنه في الوضع الحالي للمسألة، ينبغي على المرء أن يكون شديد الحذر وربما يحتفظ بتفسير الرجم في منى» (ص 276).
- [56] هل ينبغي قرأنا كما يلي المدعى «قارن مع «بافوت» ص 4/ 450 مدعى.
- [57] م نجر الإنارة إلى موضع الجمرة السابعة.
- [58] «الأردني» ص 402؛ لم يشر ابن هشام إلى هذا التقليد.
- [59] Hérodote III 8
- [60] يتميز الاقتراع برمي الأحجار عن الاقتراع بالحبس والحبس بأنه يستند على نحو خاص إلى مراقبة لون الأبحر المرمية وطبيعتها وكلاهما يفترض أن الحجازة تحتل مدياً حفيد جعلها قادرة على التنبؤ بالمستقبل. من أجل تعريف هذين التعبيرين، انظر Bouche-Leclercq, index, s. vv «نظر
- [61] ذكر شولان (V. Chauvin) هذا النص في «Le jet des pierres, op. cit., 286 sq» بدلاً عن فون مايفران «H. F. Von Maifran, Meine Wallfahrt nach Mekka, Leipzig 1865, II, 2»

347)، الذي يستخلصه من عنوان (Môrê Nebûkîm III, 29) قارن مع نص آخر لابن ميناوت استعرجه ف لو نورمان (F. Lenormant) من «Epistola ad Proselyt. Relig.» (نظر Sur le culte payen de la Kaaba)، يوصم فيه الكعب لوحة للعبادات العربية قبل الإسلام ويفسرها إلى ثلاث فئات. عبادة قمر في مؤنث، انظر المصدر الذي ذكر في (Ges.-Buhl 651)، والذي «يمثل في خلق المرد ملائمة لأمه والركوع لأمه والوجه إلى الأرض مع رفع لأحواه المصحولة من الجسم إلى الأعلى، في الوضع الذي لا يزال الإسماعيليون يتخذونه اليوم بصلواتهم»؛ ونصه الكنية عبادة عطارد (مرفوليس) قارن مع البرجس أو البرجس، في تاج العروس ص 4/ 107، والكوكور المغربي، ذكره دوتيه في (DOUTTE, locs citatis) والذي «يمثل في رمي الحصى»، لإرباك الشيطان أو احتفازاً للاختصاص التي كانت تعد في منى في الماضي، وعبادة كيموش (إله المؤابيين) التي كانت تتمثل في «خلق الرأس تماماً وعدم ارتداء الملابس للعبطة، وهو ما يزالون يدرسونه حتى اليوم في بعض الظروف وكان معروفًا لديهم قبل أن يتربص قانون الإسماعيليين بكثير».

[62] «Le jet des pierres, op. cit., 292 sqq» يفكر الكعب على البحر الذي: كان المعبد المكبي والأرض المقدسة ملكاً للعرب، وعشية أن يستولي المكبون على الأرض، يصفونها أرضاً مشاغاً، في الأوقات بين الحج، وهو أمر شرعي في الشرع العربي، في حين أن مكابي لقبايل بعيدون في أراضيهم، كان لا بد من الحيلة في كل عام، كانوا يفكرون ما أنشئ مسبقاً برمي الحصى، فيؤمنون لمدة عام عدم انتهاك المكان، إذ لو لا ذلك لكان المكبون سيعتدون، على نحو شرعي تماماً، من الإسهاء عليه وزرأته.

[63] نظر «ابن هشام، ص 76-77، تاج العروس، ص 6/ 189»

[64] (الآيات 49-50)، يلي ذلك تفسير آخر، موضوع إلى جانب الأول، ويهدف إلى أن يجعل من الحصى المنسوب ومن كومة الحجارة حذوفاً لفصل الأرضين

[65] ينبغي الإشارة إلى أن دوري (Dozy, Die Israelinen zu Mekka, 181 sq) يفسر الأكوام في منى بأنها لأكوام المذكورة في سفر يشوع. كومة أكاك (25-26)، وكومة ملك هاي (8: 29) وكومة الملوك الصوريين الخمسة (10-27). ويلاحظ أن هذه القصص جميعها تنتهي بالهجر نفسه الذي تنتهي به أسطورة أبي رغال (الأزرقلي، ص 93)، «القروي، 2/ 73»، أي «حتى إيماننا»

[66] توجد هذه الكلمة في حديث، إلى جانب نضيات كهنية أخرى «تاج العروس، ص 6/ 417، سطر الخامس من الأخير»: الطيرة والعيافة والطرق من الجيت من حيث دلالة، فانطرق هو اضرة الرينة المتكررة التي تنفذ باستخدام أداة؛ ومن حيث الاستعارة، يقارن فعل الكاهن أو الطارق بفعل الحفاد الذي يضرب الحديد «تاج العروس، م ص 2، م 7 من الأخير، كطرق الحديد بالمطرقة ومنه استعير ضرب الكاهن بالحصى

[67] انظر «تاج العروس م 6/ 418، السطر 16-17» وقال الذبيح: الطرق أن يخط الكاهن القطر بالصوف إذا تكهى.

[68] «عمود شكري الألويسي، بلوغ الأرف، ص 3/ 323»، والطرق له صورته مخصوصه فإن الكاهن إذا سل عن حادثة أخرج حصيات أعداء عنه فطرق بعضها ببعض فلاح له حينئذ ما يصم به جواب السؤال. ينبغي الإشارة إلى أنه كان يجري أحياناً استبدال الحصى بحبوب أو بوى انظر «ابن خلدون، ص 1/ 191-218 و 2/ 177-205».

[69] بالنقل، يمكن أن تتمثل الطريقة الثانية، مثل الأولى، في رمي الحصى على الأرض، حيث نفع على بعضها البعض، كما يمكن أن تتمثل في سكب الحصى كلها معاً من يد إلى الأخرى

[71] تولى نحو عام (230 هـ/344 م)، عن عمر [81] عامًا (GAL, S 1, 179)، ذكره الألويسي، م س د.

[72] (في رواية أخرى: قد حان معروفان) أسرعاً اليان ابني (يليل ابنا) عيان رانظر كذلك «تاج العروس» ص 5/129، م 15. يشو ابنا عيان إلى طائرين مستخدمين في المرح طائرا بوجو هما العرب كاتفم يرون ما يتوقع أو ينتظر هما عياناً، أو أنهما حطآن يرميها العائف على الأرض يستخدمهما في علم الطير: حطآن يخطهما فطائف في الأرض بوجو هما «الطير» أو في العيافة رقبين يخطمان للعيافة فقال عبارة جرى ابنا عيان في لعب الميسر لدى خروج السهم بواجباً وهما بسميات كذلك لأنه يفصلهما يدرك المرة التحاح. وإنما سما ابني عيان لأنهم يعامون العور والطعام هما «تاج العروس» ص 9/290. الأسطر 23-27؛ عن هذه العبارة، انظر Goldziher, in > 139 sq. 16/1902. WZKM. هنا إشارة إلى الاستخدام المشترك لثقبين كهابين الاقتراع بخطوط الرمل والاقتراع بالظلمة. نذكر في هذا الصدد بيتين لذي الرمة (في «تاج العروس» ص 5/129، الأسطر 20-21) يصفان على ما يبدو مشهداً من النوع نفسه:

عشية ما لي حيلة غير أني

بلفظ الحصى والخط في الدار مولع

أعط وكهو الخط في أعينه

بكمي والغريان في الدار موفع

[73] يدعى هذا الخط أسهم «أسود» «تاج العروس» ص 5/829، م 12-13، قارن مع المصادر نفسه في س 83-14. وذلك أن يأتي إلى أرض دعوة وله غلام معه ميل فيخط البرفور خطوطاً كثيرة بالمعجزة كلما يلحقها العدد ثم يرمح فيمحو على مهل خطين خطين فإن بقي من الخطوط خطان فهما علامة النجح وفداء الحاجة قال وهو يحو وعلامه يقول للفاضل ابني عيان أسرعاً البيان قال ابن عباس فإذا ما الخطوط بقي منها خط فهي علامة الخيبة وقد روى مثل ذلك أبو زيد وثلث Comp. LA s v garr traduit par A. Jaussen, Les coutumes des Arabes du «pays de Moab, 183, n 1.

[74] انظر «تاج العروس» ص 6/417، م 6 من الأخير: «الطرق أند يخط الرجل في الأرض بأصبعين ثم بأصبع ويقول: ابني عيان أسرعاً البيان».

[75] انظر شطر البيت المنسوب إلى ابن الأعرابي «تاج العروس» ص 6/487، م 4 من الأخير: «خط يد مستطرق المسؤل. ينسب الألويسي م س د، إلى رجز يصف جرادة (أو غرابة).

يحصل فيها مقلد المسؤل

بصيا على شقيه كالمتكول

يخط لام ألفه موصول

والري والراء يما تحليل

خط يد المستطرق المسؤل

[76] انظر «تاج العروس» ص 7/358، م 29. «الرمال خطوط في قوائم البقرة الوحشية عتافه سائر نوعاً واحده وعلقة» رص 352، السطر 14. «الرمال الخط الأسود يكون على ظهر الغرار واحده»

[77] انظر «تاج العروس» ص 6/420، م 22: «الطريقة الخط في الشيء».

يشار إلى أن المخطوط أهدت تستبدل تدريجياً بالنقاط، التي ترسم بالأصبع على نحو عمودي على طائرة صغيرة تغطيها طبقة من الرمل. وحالياً، ترسم هذه النقاط بقلم رصاص على ورقة (انظر <Doutte, Magne et relig on, 378>

90 «ابن خلدون، من 2/ 177-203-6»، في حين أنه يدعو الخشب ذلك الذي مارس الطرق بالخشى والمحروب «المصدر نفسه».

91 «1- 203-232، 209-240»، انظر الترجمة الإنكليزية التي قام بها روزنثال <Rosenthal, I 226> 234، حيث نجد في الملاحظات مراجع وصوراً.

92 يكتب لإشارة إلى المرات المتعددة التي يتدخل فيها الاقتراع بمخطوط الرمل في الف ليلة وليلة. انظر <N Elisséeff, Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification, 61, 142, 143> وهي ممارسة لا تزال موجودة في إفريقيا، بل أيضاً في سورية ولبنان. وكان الأب لويس شيخو قد كتب في عام (1922 م) «لا تزال ترى في ساحة المدفع في بيروت أنما يجارسون هذه الكهانة برسم أشكال مختلفة على الرمل، يساعد تأليفها على معرفتهم للزعماء بالمتصل»، في <MUSJ 8/1922 (catalogue de la Bibl. de la Fac. Or. de Beyrouth, n°s 397-8)>.

93 سوف نعطي هنا كيفما اتفق وعلى نحو تباين بعض المراجع عن المخطوطات المتعلقة بالاقتراع بالرمل الموجودة في بعض المخطوطات، لكنها لن نشر سوى إلى المدينة وصاحب المكتبة ولرقم لبعض أسماء المؤلفين والعناوين تحتاج إلى ملحق طويل لا مسوغ لوجوده هنا. نستعمل، آيا صوفيا 4785 (1)، 4860 (64)، 2052 (36)، تيكامي 1176، 14، أصغر أندي 1164، 16 بشير أفا 430، 433، الفلاح 3430، الحبيدية 189، 6، 1460، 7 و22، أسعد أندي 1988، 3797، 6، نوردمانية 3638-9، بندنلي وهي 920-6، ساري أحمد 3/ 3475-3515 (مع علوم كهانة أخرى)، رسول كتاب مصطفى أندي 1164، 6، 18، أضرمة مكتبة صائب سجر 1/ 956، 1970، 2111، 3728، 18، القاهرة 4452، 4473، 7614، 7622، 18385-6، 18، برين قائمة ألوارت، 4200-4212، غوته، قائمة ميونخ 11، 487 وما يليه، بانكيورد، 1066-69 (باناسية)، افايكان، قائمة ليبي ديلا فيما، القهرس، صفحة 299 وما يليها، حلب، مكتبات ميونخ: 58، 58، 581، 1 و2، 1180، 1 و4، أوكسورد (Oxford, Bodl. VI, col. 596 sq., n. 180, 3 et 4)، باريس، (Index Vajda p. 410, s. Ilmar-rand)، (col. 598, 181, 2, 4 6 en x rsûn).

94 انظر أواخر مخطوطات أسعد أندي وراغب باشا والملاحظة التالية.

95 يعرف على نحو خاص تحت عنوان (مكتبات ابن خلدون)، انظر «مخطوطة برلين، 4200، مخطوطة ماسنجر 1373، مخطوطة القاهرة 4473»، مخطوطة أسعد أندي 1988، 72 ورق نسخي والعنوان بالآخر، من دون تاريخ، 21.2 x 15.5، الحاتمة: قال شيخنا الشيخ أحمد عياد بالمدرسة الظاهرية حررت هذه الم نسخة من نسخة تاريخها سنة [664] بمجلة وأما أخرجهما هذه لكيفية تسهيلاً لتحصيله. كما نقل من خطه «مخطوطة راغب باشا 964، 72 ورق نسخي والصبر بالآخر»، 20.5 x 16، يبدو أنها نسخة للمابقة. الحاتمة قال محرر هذا الكتاب على هذا الموالم شيخنا أحمد عيسى نقله من نسخة تاريخها سنة [664] بمجلة وأما جعله أسطراً تسهيلاً لتحصيله نقل من خطه.

96 العنود الأكثر شيوعاً لما هو حلول الأشكال؛ لكنها كتبت وبشرت عدة مرات، وخاصة في القاهرة، تحت عنوان «كتاب الفصل في أصول الرمل». ونجد منه مخطوطات جميلة في اسطنبول (نورعثمانية 3638، 28، ورق 25.5 x 17)، انظر كذلك «المصدر نفسه 3639 ر 3640

- بالتركية، «ساري، أحمد 3/ 1603، 120 ورقة، 28 × 20، نسخي من دون تاريخ (نسخة مصورة)، يوجد عمله مكتوب بالكوشية: انظر <Oxford Bod. VI col. 598, n° 181, 2> (Liber Arenae)، كتيبه عبد الله الزناتي الشامي) و 181، 4 (Sortes Arenae)، للكتاب نفسه.
- [97] تدعى بالربانية. انظر هذا العنوان لمخطوطة أخرى، مقياس صائب سحر 2111/1 (غير مرافقه، 24.5 × 17.5 × 1، نسخي، من دون تاريخ) كتاب في علم الرمل ترتيب الربانية وتعليم من ذلك السبب والمشهور والجمع والأيام والساعات والدرج والدفن وهو من علوم النبي: تريس عليه السلام. وهو على ترتيب الشيخ أحمد أبو عبد الله الزناتي.
- 98 GAL S II, 159
- [99] انظر مخطوطة خورم 3084، 1، ورق 1-145، 27 × 19، نقشي جميل (أسود وأحمر) مهدي إلى الأمير المصري انظر الأشرف بزيك بن مهدي، كتاب شجرة سبب النبي، كتب قبل 883 هـ / 1278 م <GAL S II, 78> تحمل الخاتمة تاريخ 1558/966 ووافق الفراغ من كتابه في يوم الأحد المبارك سابع شهر شعبان الحرام من شهر سنة ست وستين وتسعمائة بمصر المحروسة ختمها (أ) الله بخر. يوجد نسخة منه في سباسب، ضياء بيك كتيخانه، 37 (304 صفحات، 32 × 21، نسخي)، كتبها محمد بن محمد بن موسى العموري، عام 1190 هـ/ 1776 م.
- [100] انظر مخطوطة جوروم 3084، 2، ورق 150-278 (تيفاً لمزلف الصوي وله نفس بعض الدلائل ونفس الناحية)، يتناول كتاب في علم الرمل يشمل جميع الأصول والفنككت للكتابة، انظر كذلك مخطوطة برلين 4301. في جورومفسها مجموعة له (رقم 3090، نسخي من دون تاريخ، في حالة سيئة لكنها مقرونة) تشمل: 1. كتاب جامع العرب في علم الرمل للعلامة إبراهيم لصالح وهو نتيجة علم الرمل (ورق، 1-122). 2. رسالة نكة علم الرمل في حق المسجون (هل يطلق أم لا) (لثلاثة أوراق في حالة سيئة). 3. أرجوزة في الرمل (تسعة أوراق في حالة سيئة سيئة).
- 101 GAL S II, 208; S II, 409
- [102] انظر مخطوطة أسكودار، سليم آغا 547 مكرر (168 ورقة 29 × 20، نسخي من دون تاريخ، دراسة مقارنة مصورة على نحو جيد)
- [103] Ms. Paris 5834, 2>. خدع المصنوع بونسيه (BOISSIER) الذي حرر أنه رأى فيه عملاً في بعض أكباد الحيوانات وقلوبها وأمر بترجمته وانظر <Mantique babylonienne et mantique> (49، 49). عن المؤلف، انظر <GAL S I, 908>. وقد أضي هذه الدراسة أبو عبد الله ابن هارون السوسي. مخطوطة الجزائر 1531 <GAL II, 1037>
- [104] انظر <GAL S II, 367, III, 1279>. من المؤلفين المغاربة، يذكر كذلك علي بن الحسن الجزائري <GAL S II, 1038> ومحمد بن حسن علي أبو عبد الله الاندلسي، برلين <Berlin, Oct> (440) <GAL S II, 12467>.
- [105] بن، الذي عكس أن يعني «ابن»، أو «سلف» أو حتى «اب».
- [106] مؤلف برهة الأدياء ومسلة القرباء، الذي كتيبه قبل عام 1106 هـ/ 1694 م، <GAL S II 414>
- [107] انظر مخطوطة أخرى، إسماعيل صائب سحر، 956/1، 175 ورقة، 21 × 15، نسخي كبير من عام 1292/ 1875 (في حالة سيئة)
- [108] توفي عام 1043 هـ/ 1633 م (انظر <GAL S II, 593>).
- [109] 3728/ 1، 21 ورقة، 20 × 16، نسخي حديث.

- [110] كتب في مقدمته: «... اعتمدت فيها (رسالة في الرمل) ما نقله أجملة الفصل... وعصمنا شيخ للإسلام عز الدين بن جماعة المقدسي هناك مؤلفان يحملان اسم عز الدين بن جماعة، لكن من دون لقب شيخ الإسلام، وبدلاً من المقدسي هناك المكاني (انظر GAL SIE 78 et 111)»
- [111] (المائدة 90) يا أيها الذين آمنوا إذا خمر ولبس والإصباح رجس من عمل الشيطان فاجنوه
- [112] ينهي القول إن هذه الألعاب كان يمكن لها أن تسبب بنتائج خطيرة على الشخص، إذ كان لا مفر يتعلق ليس بمرورته فقط، بل كذلك بشخصه. فيعد لعبة حظ (قمار)، أصبح المعاصي بن هشام عبداً لأبي حبيب الذي عمله يعمل عند حنن وحصل على ضريبة عنه (الأهاني: ص 4/19)
- [113] يذكر فريتاغ < Freytag, Einleitung, 170-183 > أسماء [57] لعبة جرى جمعها في القواميس، وقد جرى تجاهل معظمها. انظر كذلك > G. Jacob, Ramadan. Greifswald, Georg. Gesell., 1895, pp. 110-113
- [114] بجهد المستورد لتسويق تطور مع ضرب الخمر الذي يبدو غير ثلاثة نصوص متعلقة به (البقرة 219، النساء 43، المائدة 90)، غير أحداث متنوعة ليست ذات أهمية يقال إنها جرت في محيط النبي (انظر الطبري، تفسير، ص 200-202، 7/20-22)
- [115] انظر > E. Littmann, Deux inscriptions religieuses de Palmyre > (Wellhausen, Reste², 50) Le dieu Say'al-Qasim, in JA 9^e sér., t. 18/190, 386. يذكر أسماء عدد من الآلهة التي تراض سفع الخمر، ويقول فلهاورن، في < 269 > (Cöttingische Gelehnte Anzeigen 164/1902, 1, 269)، «في الواقع فإن الآلهة العربية لا تشرب الخمر إطلاقاً». يضيف دومو > Dussaud, Pénétration, 146, n. 13 إلى ذلك أن انتشار المسيحية وحده دفع لشراء العرب قبل الإسلام إلى التخلي بالخمر. في هذه الشروط، ينبغي الظن أن الخمر كان محرماً، خاصة في ذلك شأن لحم الخنزير والأرماج أن ذلك موروث من المبادئ السورية.
- [116] نظر ملاحظة (183). في الفصل 3/1
- [117] Huber Über das «Meisim», genannte Spiel der heidnischen Araber Inaug. Diss. > Leipzig 1883 (62 p.), p. 2 sqq. جمع العديد من الشواهد الشعرية التي تشهد على هذه اللعبة كانت تمارس في فصل الشتاء
- [118] كلوا ما يستعملون فعلاً أنف، «صرف المال، المثل، المثل، بعضات كبيرة»، و«صرف» «كان عالماً، ينز المال، رمى من دون حساب» في القرآن (نحو 65 مرة للأكل و23 مرة للمال).
- [119] «ابن سعد، ص 2/1/134»: الشرب من النبيذ من تمام الحج. وقد فعل النبي ذلك في حياته الأخيرة > لمصر نفسه، والتعبير الإغريقي بين الخمر والبيد لا يبدو لنا ذا أساس من الدخية الدلالية، فبين هذين المشروبين، وكلاهما كحولي (انظر < تاج المروس ص 2/584، سطر 13 > 15)، فالصارق ليس في الحقيقة سوى في الدرجة والتنوع. ليس هناك شك في الأصل الآرامي للأكل، في حين أن أصل الثاني شديد الغموض نظراً أننا نجد في جذر < ب ط >، الذي يعني من ما يشبه في العربية كما في العبرية والآشورية «أبيض، لامع، شفاف» (انظر < LVI >)، فإدخاله محصاً في الأمر، نجد أن الأصل التقليدي الذي ينسب إلى جذر < ب ط >، بمعنى «فصل»، لا يتوافق احتياطاً مع الواقع. فيكون الأمر بالثاني تحييراً في اللون وفي القوة بين الخمر، أو النبيذ الآخر (حمر = حمر، و«أبيض» أساسه العنب في كثير من الأحيان، وبين النبيذ الأبيض اللون، الذي يضع من العنب أو التمر أو الخبز، الخ) يبدو لنا فكرة التحمر (حمر) ثانوية. نظراً أن الخمر، السيد جيد

سواء ودا الفرجة الكحولية العالية، كان يستعمل في قصبات الوحي والاختلاف والا، مع ان ذلك هو اصل الاسم الذي اعطاه الاراميون والاشباط القدامى للكاهن. «خمر» بالعربية «خير». وبالسريانية «خومرو»، مكتوبة بالكاف، لكنها ايضا تعطي لفظ خ) الذي يكون يس عجب». وحسب (انظر الملاحظة 10 في نهاية القسم 1 / 2). بل كذلك امرء الذي يحذر منه مسروبات كحولية هدف الوصول إلى الاختلاف وبالعقل. لأن الخمر جزء من تلك التعابير الموعده في القدم، والتي، بفضل استخدامها الحالي، اكتسبت عبر السنوات قيمة دلالية متعددة يمكن القول نفسه على النجد التي ربما يشير أيضا إلى المشروب الذي كان المزارعون لأباط يصنعونه

120. «ابن هشام، ص 263-4»
121. في رواية أخرى لا يخدم له سوى الخمر والحليب (المصدر نفسه)، فارد مع «الأرمني، ص 43»، حيث يقول القسّس السرياني المزعوم الذي وجد في الأسس الإبراهيمية سكرية مبارك لاهلها لي لئلا يفسد
122. انظر «الدهبوري، القادري. مخطوطة أسعد أندي 1833، ورقة 64-65»
123. انظر «ابن هشام، ص 143-5»، يعطي «ابن حبيب، كتاب المنيق مطبوعة سميرية بكناء، ص 340»، قائمة بالقرصين الذين صنعوا، قبل الإسلام، «السكر والخمر ومهام خط». انظر كذلك «ابن سعد، ص 2 / 2، 104-9»، «2 / 4، 94»، «الأعالي، ص 3 / 14، 17، 187-9»، «131 / 4، 184»
- العامة، ص 3 / 19، 278/5» على الاحصاء، يمكن مراجعه «Tor Andrae, Muhomet, 107 sqq. »
- Y. Moubarrac, Abraham dans le Coran, Paris, 1958, pp. 151-161 (bibliogr. : W. 61)
- «Watt, Muhammad at Mecca, Oxford (1953), pp. 162-64»
124. «ابن سعد، ص 3 / 286»
125. «H. Winckler, Arabisch-Semitsch. » ويجعل منه هوغو فنكلر، (Religion, 375) «Orientalisch 88» الصورة الأرضية للمصائر السماوية «Das loswerfen der Götter»
- innen sich indisches Abbild ist das meinspiel, das haben wir mehrfach festgestellt k Einrichtung hat denn es wird mit 4 und 7 pfeilen davon seinen Namen und seine Tage) oder das Jahr mit seinen vier vierteln und die sieben gespiel (also 4 x 7
- »spegeln sich darin ab Planeten
126. «Festtag Einteilung, 171-172» فقم وصفا مفصلا له. وعصص (Anton Huber) تحت محاسن ذكر أعلاه انظر كذلك «Jacob. Ramadan, op. cit. 110 sqq. (ref. م
127. «مخطوطة آياصوفيا 4706، ورق 273» (تفضل بإرسال هذا النص لنا محمد حيد الله)
128. سبب الاعراب عن أسماء القديح فلم يعرفوا منها غير الشيخ ولم يعرفوا كيف كانوا يفعلون في المسير
129. سوف نرى في ما بعد أن العدد (28) هو مجموع الأجزاء التي قتل السهام
130. رابدة يشير هذا التعبير في الا ان نفسه إلى مجموع الاسهم الصغيرة التي ترمى كيما اتفق لمعرفة حظ والقطعة الخلية (انظر «sulta ap. Huber, op. cit. 44») الرقيقة التي كانت تلف في يد شخص الذي سوف يستحب السهام (المقصود)، القعد أو اللعبة التي توضع فيها السهام المرتبطة على شكل حزمة (انظر حجاج المروس ص 1 / 376، ص 133 «» وهي «إني عبيد م من ذ، بر به جماعة السهام ويقال إنه الشيء الذي يجمع فيه السهام أيضا

- [131] الخروص لا يقذف لنا الجذر العربي (ح و هـ) معنى مرضياً لهذا التعبير الذي يفسره كتاب القواميس بـ«دباقة» الرجل الذي يقوم بهذا الدور «تاج العروس» ص 19/4، س 1-3. في رابنا يتعلق الأمر بتعبير قديم اشتق عن الجذر المعري «ح و ر» («خروص» بالاكادية)، لدي يعني «قرّر حدّد، عيّن» (انظر «Ges.-Buhl. 262, 258; Bezold, 127»). وهذا يتوافق تماماً مع دور ذلك الشخص الذي يقول لنا عنه التويري نهاية ص 3/114، س 9: وهو رجل يتأله عندهم لم يأكل لحماً قط بمن. يكفي أن نقرأ «من» بدلاً من «نقن» كي نحصل على كلمة من هذه الجملة معنى دينياً يقرأ هوبر (Huber, op. cit. 11) نهاية بدلاً من يتأله، في حين أن الأمر لا يتعلق برمي السهام، بل بقولها واستخراجها من الخرج.
- [132] نجد التفاصيل كلها في كتاب «التويري، النهاية» ص 3/114-5، ترجمه إلى الألمانية وحقق عليه هوبر (Huber op. cit., 1-15)، وحله راسموس (Rasmussen. Additamentum, 67 (ar.) cit.) «trad. Lat. no. 61»
- [133] حول وجهة نظر فقهاء اللغة العرب. انظر «Huber, op. cit., 15 sqq.»
- [134] معنى معروف باللغة العربية (انظر «تاج العروس» ص 4/131، س 5؛ قارن مع الجذر المعري «ح ل» و«خلص» «Ges.-Buhl. 236»)
- [135] انظر «تاج العروس» ص 4/262، الأسطر 23-5، و263، الأسطر 6 من الأخير. في بعض الأحيان، يعطى نفس هذا الاسم للسهم الرابع «المصدر نفسه» ص 262، الأسطر 22
- [136] يدعى كذلك أيضاً، أي: السهم الذي يطلقه لكن هذا الاسم يعطى أيضاً لكل سهم ربح (انظر «تاج العروس» ص 7/38، الأسطر 17-19).
- [137] يقبل في القديح ونحوه قيل إلى يقبل، الذي أعطاه «تاج العروس» باب منيح، منيح، مصدر، والذي يشابه هوبر (Huber, op. cit., 34 sq.) بدلاً من يقبل الذي ذكره «التويري» م س 3، ص 114، أسطر 11. قارن مع يتكثر. في «تاج العروس» باب سفيح
- [138] كراهية (و كراهة) النهمة أو إلقاء النهمة «تاج العروس» باب مصدر وسفيح
- [139] أم س 3. رافة (273). يوجد العدد نفسه والترتيب نفسه في «تاج العروس» باب رقيب، أعيب (ولقد).
- [140] استعارة من سفاح «تاج العروس» ص 2/167، الأسطر 15. ويعدده اللحياني: «مصدر سبل ذكره» ص 25-26. رابع السهام البيضاء، التي يعد أوطأ هو المصتر، والثاني هو المدعب والثالث المنبح وبأن فعل (سفيح) يطلق على نحو خاص على الدم الذي يسفح، فمن المسموح الظن بأن الألب الذي يسحب له هذا السهم كان يطلق دم الضحية؛ ويعد هذا الافتراض تعبيراً له بولع أن منيح يمكن أن يتعلق بأرباب الضحية، مما أدت منه العلاقة جعل له وبرها ولها وولدها (انظر «تاج العروس» ص 2/234، س 21-22).
- [141] بسبب المعنى المتنازع لـ«ح و ر» «اعطى، أقرض»، يعد هذا السهم ذا أقل حسن وتنب عودته المسكورة إلى اللعبة (انظر «Huber, Op. cit., 38 sq.») بالبحاج: وقيل المنبح قدح يستعار تيمناً بعور «تاج العروس» ص 1/234، س 8 من الأخير». علاوة على ذلك، ولفي «جوهري» ص 196، منيح مهم من سهام ليسر كما لا تعيب له إلا أن منيح صاحبه شيناً (قارن مع الملاحظة السابقة) أما من قية، مؤلف كتاب عن اليسر والقديح، نشره في القاهرة في العام 1923، 1342 مح. لدين غريب (لم تتمكن من الوصول إلى هذا الكتاب؛ لكننا عكنا مع ذلك من الحصول على

- مسحة من فهرسه)، ذكره النويري في «تقايه»، ص 3/ 117، ص 8، فهو يذهب أبعد من ذلك إذ يقول: «ولشيخ له موضعان أحدهما لا حظ له والثاني له حظ فكانه الذي يجمع حظه»
- [142] الوعد خادم القوم الذي يقدم بظعام بطنه «تاج العروس» ص 2/ 941، ص 16-17
- [143] على نحو خاص ذلك الذي لا يشارك في اللعبة محمية أن يحسب؛ والرداف لهذه الكلمة هو اليوم «تاج العروس» ص 2/ 197، السطر 28 وما يليه. وفي الرعشري «أسس ابتلاعه بشر في العاهة في العام 1299 هـ، ص 2/ 339»، فإن هذين المعنيين مأخوذان بالاستعارة من اسم السهم.
- [144] انظر «تاج العروس» ص 6/ 173، ص 28-30 و38، ويقراء من دون تسوية نشر النويري «لهاية» ص 3/ 119، السطر الأول: «مضغ».
- [145] يفسر هذا الاسم بالمعنى الآخر لضعف أي. أضغف «تاج العروس» ص 3/ 28، السطر 28 وما يليه. وبتميز المعنى الذي احتزنه بأنه يشير إلى أن هذا السهم أضغف إلى الأسهم ابتلاعة الأولية. فيضاعف هنا الأول، أو الثاني.
- [146] انظر «النويري» ص 3/ 115، «تاج العروس» ص 8/ 213، ص 5 من الأسير، حين كان يربح مربيين متطاعين، كان يدعى بالمضغ، وكان يعطى بسناده إلى المظليين به، ومن هنا الاسم المذبح. معنى الأمازي الذي كان يعطى له، وكذلك لمن يشتري الأجزاء التي لم يربحها عند كمي يعطيه لنفقائه (انظر «أبو عبيد»، ص 3/ 453، الذي نقل حرفاً نظرياً عند الجوهري «ص 2/ 453»، وفي «تاج العروس» ص 10/ 61، ص 23، انظر «ص 8/ 213، ص 10-11».
- [147] انظر «تاج العروس» ص 1/ 47، السطر الأول ما يليه: «ابن قبية» ص 2/ 113-122
- [148] يأتي هذا المعطى من المعنوي «Ya qūbi, H. storae, éd. Howsma, Leyde 1883, I, 301, 17 sq.». وفن الألويسي «بلوغ الأرب» ص 3/ 60، كانت العظيم تعود إليه إذا كان يريد، أو لما تعطى للفقراء.
- [149] انظر «الألويسي» ص 3/ 59-60، حيث نجد توريثاً أكثر نوعية للأجزاء، لكن المؤلف لا يشير إلى مصادره
- [150] الجزء الذي يحدده معضل والمعلم مع المعلم الذي يعطيه «تاج العروس» ص 1/ 46
- [151] «الحرور (مؤت مفرد) هو الجمل، وعصوماً الناقة الصالحين للذبح، وهو أيضاً جمع يشير إلى رؤوس القطيع الصغير (وخصوصاً الخراف) الصالحة للذبح «تاج العروس» ص 3/ 100، ص 4-5.
- [152] على سبيل المثال: «الملا (7) + الضريب (3) + المسل (6) + مجلس (4)، الخ
- [153] عن تفاصيل هذه اللعبة، علاوة على بحث ابن قبية في هذا الموضوع والذي ذكر أعلاه، انظر «المعنوي»، ص 3/ 16 توجه «(هوبر)» [Huber, op. cit., 51 sq.]. أن وصف النويري «ص 3/ 16» غير كامل، والأرجح أن ذلك يعود إلى نقص في المخطوط ويصغرها الألويسي «مصدر من ذكره»، بمس طريقه المعنوي، وهو مؤلف كتاب «تلفر عن ليسر»، الذي أشار إليه الناشر محمد بنجب الأثري «تلفر نفسه» ص 64، الملاحظة 1، وكذلك مقالان آخران عن الموضوع نفسه إبراهيم الدين البقاعي (توفي عام 885 هـ/ 1480 م)، في كتابه «نظم الدرر» في تناسب الآي والصور» [GAL, S II, 177 sq.]. ومحمد مرتضى الزبيدي (توفي عام 1204 هـ/ 1791 م) مؤلف «تاج العروس» بعنوان «هشوة الارتياح في بيان حقيقة اليسر والقصد»، نشره لكونت دو لاندبرغ «de Comte de Landberg, in Prineurs arabes, I, 29-36»

- [154] نظر الرمنشيري «كشف مشهورات ليز (Lees)، ص 107، من 14-15» «الألوسي، م من د ص 65/3» «ابن قتيبة، م من د. ص 43-55، باب نفع المسير»
- [155] «الطبري، التفسير، ص 201/2، من 3-4 وثمة رأي مطابق عند ابن سوري (توفي عام 110 هـ/728م) ذكر في المصدر نفسه، القائل: كل قمار ميسر حتى اللعب بالترد على النمام والصباح و لربشه يجعلها للرحل في رأسه. وكذلك: كل لعب فيه قمار من شرب أو صباح أو قمار فهو من الميسر.
- [156] «المصدر السابق، ص 22-23، كل ما أقي عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر
- [157] إياكم وهذه الكتاب الموصومة ترجون رجوا فأنها من الميسر «المصدر نفسه السطر 7 وما يليه»
فارب مع السطر 9 وما يليه، وس 19-20.
- [158] «المصدر نفسه، ص 6 من الأخير».
- [159] انظر «المصدر نفسه، ص 19» إياكم وهاتين الكعبين يزجر بهما رجرا
- [160] «المصدر نفسه، ص 17»
- [161] انظر «تاج العروس، ص 1/ آخر من 177» وفي الحديث أنه كان يكره الضرب بالكعب والعب
في حرام وكرهها عامة الصحابة . .
- [162] بالإقبال من اللعب الشريرة والسحر، كان العربي يعمل عليه عظمة أرنب صغيرة، لقد كانوا
يظنون أن ذلك الحيوان الذي يعض لا يتلصصه الجن «التبري، غاية، ص 3/119».
- [163] يؤكد «ابن أستاذ الكرملي، كاتب إلى يواسيه في 14 تشرين الأول 1934 (انظر Montique 54, 54 babylonienne et antique hittite)» حكومة هذه اللعبة في جزيرة العرب فيقول: «ما في م
يعمل يعلم لكعب، والطريقة التي ترمي بها، والأوضاع التي تصنعها حين تقع على الأرض، فلا
تزال هذه الطريقة مستعملة اليوم عند العرب، وبصورة خاصة لدى سكان ليمانة (شرقي
جزيرة العرب)».
- [164] Cf. Henri Jiroud, l'Art divinatoire ou la science des osselets chez les Rongas de la Baie de De agda, in Bulletin de la Société Neuchâtelaise de Géographie 9/1896-7 (cité ap BOISSIER, op. cit., 63-4.
- [165] عرف تميز أربعة لدى العرب القدماء بصفته مرموقاً لتعبير سبة أو قسمة «تاج العروس، ص 5/453، السطر 20»، وهو يعني «حصة، نصيب، حظه ويشق من الاقتصاد ويستعمل لمن وقع في ما
يعمل بالنبي الذي كان يقرع يعرف آيا من شأنه تستطيع مصاحبه في نفلاته (انظر القسمين 1/2
2/2/1/3). وتفسير كلمة مقروع إلى الزعيم الذي اختبر بالقرعة «تاج العروس المصدر السابق،
السطر 8» الأرحح أن أصل هذا المعنى موجود في القرعة، وهي «قرعة واسعة الجوف وصيقة
الموهبة» «المصدر نفسه، السطر 23»، التي ربما استخدمت أداة كز أسهم الخط وقد حصص
Die Loosbücher der (C. Flügel) دراسة طويلة لعلم القرعة في الإسلام. تبعها غودجيان بعنوان
Orighlich-Sächsischen Muhammadaner in Berichte über die Verhandlungen der
«Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. 12-13/1866-1, 24-74
- [166] Cf Bouche Leclercq, I, 195 sq.
- [167] Flügel, op. cit., 3/372. عن هذا الموضوع، انظر 1/1، 42 D. C. Phillott, Bahlmancy, divination, superstitions, amongst the Persians, in Journal, Abdul-Kaderic and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, N.S. 2/1906 339-342

- Kharezgar Memorial. Sarfaraz, Khan Bahadur. Divination by the Divan of Hâfiz, in M. P. 1953: 276-94. H. Masse. Croyances et coutumes persanes, Paris 1938. I, 245 sq.
- 68 Cf. Stozmunn. Die Loosbücher des Mittelalters, in Serapicum 11/1854, n° 4-6 (pp. 49 sqq. 65 sqq. 81 sqq.). 12/1851, n° 20-22 (pp. 305 sqq. 377 sqq.).
- 169 حول الدور القرعي لهذا الكتاب «صحيح بخاري»، وهو أكثر الكتب تبجيلا في الإسلام بعد القرآن، وخاصة في المغرب، انظر: Izikier, Die Leva Provença in 202/1, p. 213. Zahnten, Leipzig 1884, 115, ed. id., Muh. Studien, II, 254.
- 170 انظر للورددي «ادب الصين والدين» ذكره «العمري»، ص 119/2.
- 171 «الطبري»، ص 449/3؛ «ابن الأثير»، ص 13-14. وقد اشار هذا الأخير «ص 12-13» إلى أن انصور مات بالفعل في بنو سيمون، في طريقه إلى مكة، لكن من مرجع كتاب بعانيه. والطبري نفسه يعطي رواية أخرى للأحداث «ص 387»، فليجعل إعلان وفاة هذا الشخصية عبر سقوط كركب. لأن مع توجسات أخرى في «المصدر نفسه»، ص 450.
- 172 انظر خاصة الروايات حول تأسيس بغداد «ابن الأثير 25/ 436 وما يليها».
- 173 انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، ورق، صفحة 2-18 (مطابق القترعية لأيات قرآنية)، وهي أول دراسة من مجموعة مؤلفة من 138 ورقة (21.4 × 16، خط نسخي جميل جداً، عناوين لماعة، بتاريخ 907 هـ/ 1501 م) بعنوان «فرقة الإمام جعفر بن أبي طالب».
- 174 «ابن هشام»، ص 791-793، «الطبري»، ص 1-1610/12.
- 175 انظر «ابن حنكآن»، م ص 108/1.
- 176 انظر المخطوطات القاهرة 7612: فرقة لإخراج الفأل والضمير تأليف المثلث «دمول اشتملت على دوائر السؤال وجمع الحروف ومعرفة المنازل والطور من القارل الفسكية والبلاد من أسماء لطبور والبلد من أسماء البلاد وغير ذلك (نسخت بتاريخ 1058 هـ/ 1648 م)، و 7613 فرقة لمامون، دراسة مختلفة عن السابقة، تحتوي في نهايتها على قصائد اقتراعية منسوبة لمؤلفين مختلفين.
- 177 انظر مخطوطة آياصوفيا 1999، 3، ورقة (138-139)، الفرقة الملوكة المامونية، تحتوي على 144، سول على شكل جداول، يليها (144) فصلاً، يتضمن كل منها (12) جواناً اطاعة؛ تمت الفرقة المباركة المامونية. في مستهل شهر الله اهرم اطرام ممسح شهر سنة سبع مائة على يد أحمد بن محمد بن محمد الجعفري الحنبلي. والمقدمة الثانية لهذه المجموعة بعنوان «معرفة استخراج ضمير = (الفرقة المرازدمرج، ورق، (19-58)، مجهولة المؤلف، لكن هناك دراسة عمل هوانا ماشيانا (جامعة كينغز) 6292 كتاب للموايدموج، 79 ورقة، 19 × 13 نسخي خطي رديه عام 1179 هـ) وتحمل اسم فلكندي.
- 178 نظر على نحو خاص في استخراج المعنى إلى أبي القيس ابن المعتصم (انظر الملاحظة التالية). كتاب في الزجر والفأل من جهات العدد «Flügel. Loosbücher, 38»، كتاب احروف، ed. 1938. Girdi, in Studi sul Kindi, III, Rome. و مسهد علي باشا، 1812، انظر القسم 2/ 3/ 6، وكتاب حول القرائات، يدعوه الشيعة كتاب الجفر (انظر «ابن خلدون»، ص 191-2، 224-5).
- 179 تعاد مجموعة الاقتراع بالحسب إلى أرسطو، الذي ينسب اليه كتاب «المسحوب في العال والمغلوب»، الذي يقال إنه ألّفه من أجل الإسكندر (انظر مخطوطة سلواي، أحد 3، 1600. 3 ورقه (38-36)، نسخي، 26.7 × 18؛ رئيس الكتاب كتاب مصطفى القندي، 1164، 3، ورق

(٩٦٠-٩٦١)، نسخي عام 850 هجري، 27 × 17؛ جامعة كتيخانة آ. 372، ورق (٢8٠)، تعليق 1225 هجري، 23 × 12، آخر المقالة التاسعة في سرّ الأسرار، مخطوطات أخرى ذكرها عبد الرحمن بدوي (مخطوطات ارسطو في العربية، القاهرة 1959، ص 32) دعى ابن محدود، انظر «ص 1» 209 188؛ ترجمة ورونتال (Rosenthal, I. 234 sqq. et n. 259) الاقتراع بالحساب بحساب النيم، وهو إجراء معروف عند اليونانيين، نسب إلى فيثاغورث (انظر P. Tannery, *ot. Et. Lait. XXI. Notices sur des fragments d'ozomatomancie mathématique in* 7-50، 13، *Mémoires scientifiques* 13، 2/1886، pp. 231-200) (انظر على نحو خاص ص 248-50)، استخدم الاقتراع بالحساب في الرسالة في استخراج المعنى، التي أعدها يعقوب بن إسحق الكندي للتحفة المعتم، مخطوطة آياصوفيا 4832، 58، 6 ورق (216-209)، لسبني صغير ملزوز، في مجموعة قديمة تحوي 29 رسالة للكندي.

180 مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1600، 1، ورق، (23-1)، 36.5 × 18، نسخي من دون تاريخ

181 مخطوطة كوبرولو، فاضل باسا، 164، ورق، (65-57)، 18 × 14، نسخي من دون تاريخ

182 نجد غودرجي عن هذا النوع من التصو، مستخرج من المخطوطات 1749 (76-76) ورق

1904 (ورقة 9) في شين تونغها للوغل إلى الألفية، (Füge, Loosbächer, op. cit.) 39-70، 13/186، في القسم الذي يسبق هذه النصوص، يجمع المؤلف من فهرس ابن اسديم ومن كشف لطنون حاجي خليفة، الذي يشرح، علّة من العطبات المتصلة عن الكتابات الكهنية العربية، انظر كذلك G. Wei, Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung. G. Wetzsteins überarbeitet und eingeleitet, in *Mitteilungen des Seminars eines arabischen* 1-69 für *Orientalische Sprachen zu Berlin* 31/1928

183 انظر مخطوطة آياصوفيا 523، ورق، (103-95)، نسخي عام 840 هـ، 26 × 17، انظر الفهرس.

ص 314، حيث ينسب مثل هذا اقبال إلى دانيال، وكذلك إلى الإسكندر دي القريش (مع لأسهم) وإلى فيثاغورث وإلى ابن المرتحل وإلى المسيحيين.

184 انظر (Chronologie Orientalischer Völker, éd. Sachau, Leipzig 1876. *Introd.*, p. xxxv)

الفرقة المصروفة بالمواليد، والفرقة الخمسة لاستبطا للضمائر الخمسة، وشرح مزمار الفرقة الخمسة

185 في هذا النوع الأدبي، تعني كلمة طائر «الحظ» الخمس أو السبعة، وإنما قيل للحظ من طير والبشر

طائر ليعول العرب جرى له الطائر مكانا من الشر على طريق العال (انظر «الدمري»، ص 2 آخر ص 110)، قارن مع سورة الإسراء 13.

186 عن هذه الكتابات المطبوعة في القاهرة والتي شاع بيعها في الجوف في بداية القرن التاسع عشر، انظر

(DOUETTE, *Magie et religion* 376 sq.) من أجل كتب أخرى عن القرعة، انظر [دليل مخطوطات غوتا] (cat. mss. Götting, W. Petersh. III. 1880, pp. 479-84) [دليل مخطوطات

برلين] (cat. mss. Berlin, W. Ahlwardt, n° 4235-44) [مخطوطات باريس] (cat. mss. Paris, Index) (Vat. p. 573) [مخطوطات بيروت، الكلية الشرقية، الأرقام 268-77] [مخطوطات الفاتيكان] (miss. Vatican, cat. Levi della Vida, index, p. 299) [النص الإيطالي] (MII (II 2 466^h))

مخطوطة ستراسبورج 4212، ورق، (318-325)، 18، 119

187 مشورام بولاق 1284، ص 2/ 119

[196] ليرين العابدتين، حميد علي (توفي عام 710/92)، كتاب الصحيفة الكاملة ومخطوطة آياصوفيا 1946 123 ورقة، نسختي مخط جليل كتب في بغداد في العام 697 هجري، 26 × 17، يحتوي على قصة وأربعين استشهاداً حول جميع الأخوال، مستفدة من نسختين متطابقتين كانت إحداهما في حوزة يحيى بن يزيد والأخرى في حوزة ابن عمه جعفر بن محمد [الصادق] عن هذا المكناب، انظر ما ذكر في 'GAL SI 76'

[197] بسبب مؤلف الفهرس، صفحة [310]، لأريوس نفسه كتاب: في أولاد إبليس وتعرفهم في البلاد فارن مع اسطوروس الرومي، في الملاحظة رقم [225] في هذا الفصل.

[198] في أدب الطلاس، يرتبط هذا الاسم بأسطورة سليمان، الذي كان ابن عمته وكنيته (انظر 'الفهرست'، ص 309، انظر 'ساجي خليفة' ص 2/ 324)، حيث يذكر أن هناك كتاباً باسم 'الجوهر النوراني' (عن استحصار الجن والخضوع لهم) نقل عن أصناف بن بروجيا بن سماعيل، وزير سليمان من هذه الشخصية التورانية، زعيم الموسيقى المقدسة في عهد داود، انظر سطر أخبار الأيام الأولى (6: 24، 25، 1-3)، إلخ؛ عن الدور الذي يمزى إليه في العلوم الطبية ورياضية في 'لغصور لوسطلي، انظر 'Jewish Encycl. II. 162-3 M Steinschneider Hebräische ylands Bibliographie 19/1879: 35, 64, 84, 105, Mingana, in Bulletin of the John Library, 4/1917-8, 86-88

[199] عن هذه الشخصية، انظر الملاحظة (5) في المدخل، والملاحظة (92) في القسم (1/ 2)، يذكر بافوت، 'إرشاد' منشورات مارغوليت، ص 1/ 44، كتاب أخبار ذي القرنين لإبراهيم بن سليمان، الذي يقال إنه جمع كل هذه الأساطير التي كان مصدرها الرواية السريانية (أو اليونانية) للإسكندر، عن هذا الأخير، يوجد إحصاء عربي في مخطوطة آياصوفيا 3003 (القسم الأول، 261 ورقة، 27 × 18، بتاريخ 871 هجري) و3004 (القسم الثاني، 260 ورقة، بتاريخ 881 هجري)، ومؤلفه من مجهول، لكنه منسوب في مكان آخر (انظر 'GAL SI, 58') إلى أبي إسحق إبراهيم بن الفرج الصوري، الذي عاش في نهاية القرن التاسع/ الخامس عشر. ولقبه، 'ستخدام' أشهر بن فقال (توفي عام 448 هـ/ 1053 م) كتاب أخبار الإسكندر في كتابه: مختار الحكم (انظر 'Meissner in ZDMG 49/1895, 581-627' عن رواية الإسكندر، انظر 'A. Abel, Le roman d'Alexandre. Légendaire médiéval. Bruxelles 1955 (coll. Leboeuf et N. onale, 112) حيث نجد عناصر الجيوغرافية (صفحة 129-31)؛ يضاف إلى ذلك 'M. Lidzbarsk. Zur den ife und arabischen Alexandergeschichte, Berlin 1893 E A Wallis-Budge, The Exports of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts, 2 vol. Cambridge 89' فارن مع 'M. Bieber, Alexander the Great in Greek and Roman art, Leyde 1964' يعني الإشارة إلى أنه على النعود المستخدمة في عصر بطليموس الأول سوتر (323-285 م)، وبن تعود تقريباً إحداهما إلى ما بين عامي (312-305 م/ مصر)، والأخرى إلى ما بين عامي 295-291 م، فيرمي، تمثال رأساً لحاطة ياكليل داخله قرن (انظر 'D H Cox, Coins from the Excavations at Curium, 1932-53, New York 1959 (Numismatic Notes and Monographs, 145), p. 7 sq. n° 30, 37-41, cf p 5

[200] دور الأولين برأي الملاحظ 'كتاب التريخ والتدوير'، ص 42، يوضح الجهر والترير على التوالي متى نعلم ما في الجهر وتحكم ما في الزبر للملاحظ أن زيور داود (مخطوطة ساراني، دهمان 1928، 67 ورقة، نسختي مخط جليل من دون تاريخ، 22 × 13، أنقرة، عام 1، 171، 227 ورقة، نسختي

- لعام 1274 هجري، 19.5 × 14) ليس لها طابع باطني عن هذا الكتاب، انظر «لويس شيخو، في مسوعات كلية بيروت الشرقية 1910/4، الصفحة 40 وما يليها»
- [201] انظر ميلات، مخطوطة (Carullah)، 1534، ورق (36'-1')، مسخي لعام 678 هجري، 23 × 15، انقر، إسماعيل صائب منجر، 1، 5534، 27 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 17 × 11 أخطائه انتهى الموجود من كتاب الخليفة وأقله نصفها وهو أصولها - بلغ مقابلة على الأم مع غير على صححه هذه على ما في الأم وكتب عليها حرفا بحرف حسب الطاقة
- [202] يوجد نص أثيوبي بعنوان (كتاب آدم) انظر > A. D. Man. Ein äthiopisches Adamsbuch, in > H. Petermann, Thesaurus > Jahrbücher der Bibl. Wiss. 5/1852-3, 1- 44 s. liber magnus vulgo «Liber Adami» appellatus opus Mandaeorum summi pondens. - 1, Leipzig 807 > نص سرياني يعرف أكثر باسم (كهف الكنور) انظر (Die Schatzkorte)، ترجم لي الألمانية ثم نشره بـسك > C. Bezold, Leipzig 1883 et 1888 > إضافة إلى ذلك، يوجد نص عنوانه (مصرع آدم) انظر > Der Kampf Adams oder des christliche Adamsbuch des Morgenlandes, éd. E. Trunpp, in Abhandl. Der bayr. Akademie der Wissensch., I. Cl., XV, 3, Munich 188 > للمعارف الميمنية تشغل مكانة عامة في هذه النصوص.
- [203] انظر مخطوطة ساراي، ريفان 1740، ورق (41'-23')، مخطوطة كوبرولو 923، ورق (26'-2') (26 × 18)، نسخي من دون تاريخ، حميد 189، ورق (283'-260')، غير كامل (نسخي لعام 1041 هجري، 27 × 14)، حاسم منها، 68، ورق (18'-10') (تعلق لعام 1309 هجري، 23 × 17) ما يخص أرسطو وبطليموس، انظر القسم [2/ 17/ 1].
- [204] مخطوطة آياصوفيا 3610، 168 ورقة 21 × 15، مسخي منلث جميل بتاريخ 888 هجري، انظر 282; S I, 432 GA. I. 1.
- 205 Cf. GAL S I, 432
- [206] «معرفة ص 4».
- [207] «ص 2/ 193-5، R-206» عن الملحمة في الإسلام البدائي، انظر > P. Casanova, in RHR > 6/1910, 151-161. extrait de Muhammad et la fin du monde Paris 1911، الذي كان فيه الإعداد في ذلك الحين.
- [208] انظر مخطوطة السليمانية ورئيس الكتاب مصطفى الهندي 1164، 2، ورق (93'-15') (نسخي من دون تاريخ، 27 × 17).
- [209] عن هذه الشخصيات، انظر أدناه ص (410-411).
- [210] انظر القسم [2/ 3/ 9].
- [211] انظر ورقة (15') - ومعناه العلامات (kašbā d-šāddā) كتاب السماع والدلائل لما نقل من لكتب السمرانية إلى الألفاظ العربية في الآثار العلوية عن هرمس الحكيم رذابل ودي الغربي والإسكندر
- [212] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 572، 1، ورق (300'-1)، مسخي غلط كبير حين تاريخه 556 هجري، 24 × 15 في شكله البدائي، لابد أنه كان يحتوي على 39 فصلا (انظر لبيد، ابواب لكتاب تسعة وثلاثون)؛ لكنه في شكله الحالي ينقسم عشرة فصول صافية، تعالج الفراسة والنسب (انظر صفحة 43 إلى 48) يعالج الفصلان [40 و 41] على التوالي الحرانيين، وفق يحيى

- بن حام أبي في كتابه الذي سماه «الفهرست»، وصانته واسط. ويتضمن الفصل [42] موجزاً،
لنواهد الجزية وفي آراء، القلاصة، كما يتضمن الفصل [49] مختصراً عن مصر الأعلام
لاوراي (356' 302)، عطف مختلف عن المراسم السابقة، نسختي قديم نسبياً (أسود وذهبي)، 24
× 15، نقراً على صفحة العنوان. برسم الخزانة العالية السيدية المالكية السيفية عمرها الله مدائم
المر. مراسع أخرى في القسم [2/ 3/ 9/ 1]
- [213] كوبرولو، فاصل بلش (He Ahmet)، 168، 15 ورقة، 22.5 × 13.5، نسختي كبير
- [214] البصر عثمان يحيى (Osman Yahya, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî (Darmstadt, Institut Français, 1964, II, 456, n° 665). ينبغي أن تضيف إلى المخطوطات الخمس
التي ذكرها المؤلف. ساراي، ريفان 1742، ورق (180'-65')، نسختي بخط جميل من دون تاريخ.
28 × 18، انظر المصدر نفسه ورقة 1-13. تتضمن المخطوطة أ، 3883 (نسختي s. s.)، 22 ×
15.5 في حافة اسطبول (1) ورق (48'-1). هذه نذرة رسالة حفرة تسمى شجرة النعمانية في
الدولة العثمانية ومليكه ويراد ذكره على التمام (مع مقالات تاريخية في الحاشية)، ونقرأ فيه بخط
حديث: رسالة الشيخ سوز (9). ورق (83'-50') كتاب الفرة اللامعة في الفرة الجامعة.
الخاتمة تحت محمد الله وحسن عونه صفة القلم المرموز للشيخ الأكبر في مخطوطه وفي الدين القندي
2292، ورق (65'-40') (نسختي من دون تاريخ، 19.5 × 14) وهو مومي 4608، 38 ورق (نسختي
عام 1060 هجري، 20 × 13)، بحري الشطرنج (إلى تعليق: شرح الشجرة النعمانية لابن العربي.
ر في مخطوطة وفي الدين القندي 2294 (نسختي من دون تاريخ، 21 × 15)، التي تتضمن في ما
تتضمنه رسالة من شرح الجفر للشهراني ورق (36'-11) تعليقات القنوي (58'-36') والمقرئ
(84'-68')، نقراً (ورقة 1) الشجرة النعمانية لبني العربي مستخرجة من جعفر الصادق وتسمى
إبه كتابات أخرى من الجفر (انظر عثمان يحيى (165-159 n° 1, Osman Yahya, op. cit.),
ينتهي إضافة مخطوطة إسماعيل صائب سحر 1/ 3386، 79 ورقة، نسختي عام (1313 م)، 21 ×
27. والمصدر نفسه (1934 م) غير ورقة، نسختي، 20.5 × 13.8 (إخ). على الورقة 1 من كتاب
الجفر الجامع. ساراي، ريفان 1714، ورق (76'-1)، نسختي لعام (1897 هـ)، نقراً. كتاب
النسبيل لمنهج لسيدي يحيى القلي العربي
- [215] تحتوي مخطوطة مكتبة اسطبول أ 109 تعليقاً للشجرة النعمانية، بعنوان الفرة الفاعرة ويعزى إلى
عبي الدين أبو الحسن البوني (1225/622) وهي نسخة جميلة من 79 ورقة، نسختي من دون
تاريخ، 23 × 14.5
- [216] توضح الخاتمة ب هذه النسخة قد كتبها في البصرة أبي دلال في العام (36 هـ)، قارن مع مخطوطة
جامعه كتبها (A 1205)، 45 ورقة، نسختي جميل 19 × 11: شرح دائرة الشجرة النعمانية عن
سبب كتابات نبوية لابن العربي، انظر R. Hartmann, Eine arabische Apokalypse aus der zur Cafr-Literatur, in Schriften d. Königsberger Gelehrten Kreuzzugszeit Ein Beitrag
Gesellschaft, 1924, pp 89 116 الذي يدرس مقطعاً من محاضرات الأبرار (مسابرات الأعيان
«منشورات لاهور»، 1906/1324، 1/ 197-9. يتعلق ب «دعاء الأرض في نهاية الأمان». انظر
كذلك صفحات اليوم، وهي قصيدة نبوية تنسب إليه (انظر عثمان يحيى O Yahya, op. cit., II, n° 708
1473
- [217] انظر مخطوطة بورعثمانية 2819، 82 ورقة، 21 × 16، بتاريخ 1111 هجري. ومخطوطة ساراي،
ريفان، انظر الملاحظة 215 في هذا الفصل. قارن مع «النجوم الزاهرة في حوادث مصر وأهمها»

- لمصطفى بن السلطان أحمد خان، مخطوطة جامعة كيبك (A. 6257)، روى '14-26'. نسخي حديث، 14 × 22
- [219] لاحظ غياب هذا النص من القهرست والإجازة، وهما قائمتان وضعهما ابن عربي بنفسه لأعماله (انظر عثمان يحيى، *O. Yahia, op. cit.*, I, 44 sqq. Et 51 sqq.)
- [220] عن هذا النص، انظر «7 GAL, SI. 374, V. 7» وتنص إلى التبر العكوي نفسه الرسالة المحونة ذكر حوادث الزمان للبحث من تأثيرات الإقتران وحركات الأفلاك في الدوران (عن هدايت خربة العنانية) ليلايد، مخطوطة عمومي [4609، 50 ورقة]. نسخي من دون تاريخ، 20 × 12، والتبوت حول آل عثمان لمسي بن جمال من ممتلكات إسحاق صاحب سندر [A. 518]، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [20 × 12 × 11].
- [221] انظر مخطوطة كوبرولو [926، 91 ورقة]، نسخي جميل من دون تاريخ، [25.5 × 17] (الواح جميلة، 83-74)، المطلع قال الشيخ الإمام كمال الدين أبو سالم محمد بن طهه . . الآخر: قال الفقير عبد الرحمن البساطي نقلت هذا الكتاب الموصوم بمفتاح اجفر الجامع ومصباح النور اللامع (المنوان على الفلاف) من كتاب نسخ من خط المؤلف. انظر الورقة (2)، في عنوانها المنز المنظم في السر الأعظم إليكم بعض المخطوطات الأخرى مسماة، حافظ أفندي [204، 55 ورقة]، الحاققة عام [894 هـ]، [17 × 13]؛ آيا صوفيا [2818، 93 ورقة]، نسخي لعام [941 هـ]، [30 × 21] (رباعي حسن النص للرسوم، ألواح تحمل مفاهيم صوفية: ورفي [77-86]؛ آيا صوفيا [2863، 135 ورقة]، نسخي لعام [962 هـ] (أقل حالاً من السابقة، لكنها غنية بالرسوم)، [26 × 17]؛ ساراي، ريجان [1752، 102 ورقة]، نسخي جميل عام [939 هـ]، صنعت عن نسخة لعام [932 هـ] (الواحد ورفي [99-90]؛ ساراي، أحمد [3، 3507، 102 ورقة]، نسخي جميل من دون تاريخ [30 × 20]؛ بيازيد، ولي الدين أفندي [2295، 87 ورقة]، [27 × 19]، نسخي من دون تاريخ (الواحد [12-11]؛ ماليسا، عمومي [1442، 95 ورقة]، نسخي لعام [979 هـ] 17 × 13، إلخ. توجد نسخ في معظم مجموعات المخطوطات.
- [222] انظر مخطوطة ماليسا، عمومي [1443، 76 ورقة، تعليق (وسمعي في النهاية) من دون تاريخ، 26 × 16 كتاب فيه خمس رسائل معتبرة في علم الجفر بخط الفاضل العالم العلامة الشيخ عبد الرحمن اخفي البساطي المصنوع بمعية بروسا.
- [223] في عام (844 هـ/1449 م)، وحين كان في الثانية والستين من عمره، أهدى البساطي تأليف هذا العمل، الذي بدأه في عام (795 هـ/1392 م) وفق مخطوطة هـ سليم آغا 539 (146) ورقة، نسخي من دون تاريخ، [24.5 × 17]، ساراي، خزينة 274 (192) ورقة، نسخي من دون تاريخ، [20 × 12]، حيدية 688 (227) ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، [24 × 14]، خالد أفندي 255 (82) ورقة، تعليق، [24.5 × 17]؛ نسخة صنعت في ملانيا في العام 955 هجري، اسعد أفندي 1612 (178) ورقة، نسخي عام 988 هجري، [22.2 × 14.1]، عاطف أفندي 1474 (232) ورقة، نسخي من دون تاريخ، [23 × 17] دون تاريخ، إلخ. انظر مع ذلك مخطوطة عاطف أفندي 1439 (131) ورقة، نسخي غلط جميل، [24 × 17] المزودة في (831 هـ)!
- [224] انظر ميلات، مخطوطة حكيم أوغلو 533 (151) ورقة، ومن ضمنها (23)؛ مسوحة بيد يلو آتة أكميت همتا، و(151-24)، مخطوطة أصلية، تعليق قوسي، [25 × 117] الحاققة وكان كمال همة الحديقه الزاهرة والحديقة الباهرة في أواخر ربيع الآخر لسنة ست وعشرين وثمانمائة على يد مؤلفها عبد الرحمن . . البساطي . . وبالي ذلك إجاره مخطوطة لشهاب الدين أحمد بن سيده برهان الدين

علاء الدين الحسيني الشافعي الترمذي، بتاريخ العلم (837 هـ). وقد نقلت مخطوطة آياصوفيا 2807 ورق (1-2607) (الورقة الأولى ناقصة)، نسخي مع كثير من الصور، عام (841 هـ) عن نسخة كتبها محمد بن مراد الخطوطي الذي يقول إنه قرأها أمام المؤلف، يوم الثلاثاء (25 جمادى الثاني 836 هـ) في مدرسة الملك المؤيد بالقاهرة.

[225] قارن مع كتاب في علم الحروف لأسطورس الرومي (مخطوطة جامعة كيبخانه 132 A)، ورق (2⁹)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 85]؛ دراسة أولى لجموعة في الحروف ب [264] ورقة حيث تقسم الحروف إلى مظلمة ومضيئة ومحاوية وأرضية

[226] تاريخ غير مؤكد (انظر «Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 172, n. 807»)

[227] انظر مخطوطة مائيسا، عمومي 1445، 21 × 13؛ صحيح أنها مكتوبة بالعليل، الذي يأخذ عموما مساحة أقل من النسخي، لكن بإجراء مقابلة سريعة بين هذه النسخة والنسخ الطبع الأخرى الموجودة ضمن هذه الممتلكات [1446، 1448] (متأخرة)، [1449] (حديث، البداية ناقصة)، [1450] (غير)، [3347] (مطبوع)، نولك لدينا الاتصال بأننا أمام الإحصاء الأوجز للكتاب

[228] مخطوطة آياصوفيا 2808، 71 ورقة، [25 × 18]، نسخي من دون تاريخ (مع أوراق مبرولة باخبر)، مخطوطة آياصوفيا 2804، 98 ورقة، [20.5 × 15]، نسخي متواضع، مخطوطة آياصوفيا [2801]، ورق (1-108)، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2805)، 110 ورقة، [17.5 × 14]، نسخي متواضع من دون تاريخ؛ مخطوطة آياصوفيا (2806)، 126 ورقة، [18 × 13]، نسخي لعام (849 هـ)؛ انظر كذلك مخطوطة بورصة، أولو جامع (949)، 72 ورقة، [22 × 13]، تعليق لعام (932 هـ)؛ المصدر نفسه (948)، 218 ورقة، [29 × 20 × 4]، نسخي كبير من دون تاريخ؛ مخطوطة سليمانية، سليم آغا (529)، 92 ورقة، [29 × 19]، نسخي متواضع؛ مخطوطة جامعة كيبخانه (1918 A)، (94 ورقة، [23 × 17]، نسخي بخط صبي، لعام (1198 هـ)؛ المصدر نفسه (6282 A)، (135 ورقة، [20 × 13]، نسخي من دون تاريخ؛ المصدر نفسه (4430)، (188 ورقة، [17 × 12.5] نسخي جميل؛ مخطوطة ساراي، (E Hazmosi) (118)، 161 ورقة، [11.5 × 17.5]، نسخي من دون تاريخ، [15 × 11]؛ مخطوطة سليم آغا، (Kemankes E. H)، (179 صفحة، [20 × 14]، نسخي من دون تاريخ.

[229] مخطوطة آياصوفيا (2802)، 75 ورقة، [24 × 16]، نسخي متواضع

[230] انظر مخطوطة الحميدة، [676] (343 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 21)، 676 مكرر (395 ورقة 21 × 16، نسخي لعام (1171)، 677 (379 ورقة، 28.5 × 15، نسخي من دون تاريخ؛ مخطوطة جامعة كيبخانه أ 6240 (382 ورقة، 13 × 18، نسخي لعام 1122 مكرري، مخطوطة ساراي، أحمد 3، 1554 (299 ورقة، 29.5 × 18، نسخي من دون تاريخ، 1761 (382 ورقة، 30.5 × 21، نسخي من القرن الثاني عشر؛ مخطوطة سليم آغا 528 (313 ورقة، 30 × 18، نسخي جميل لعام (1140)؛ مخطوطة القاتح 2717 (411 ورقة، 30 × 20، نسخي حديث، ميلاد، مخطوطة فيض الله 1303 (322 ورقة، 29 × 21، نسخي جميل؛ النصف الأول من نفس المعارف الكبرى لسوي الصف الثاني)؛ أنقرة، مخطوطة صائب سحر 1، 822 (679 ورقة، 31 × 21 نسخي من القرن الثاني عشر؛ مخطوطة كوبا، متحف كيبخانه 2920 (444 صفحة، 27.5 × 19؛ لقسم الثاني، انظر صفحة 21 وما يليها، النهاية ناقصة؛ الخ

- [231] انظر مخطوطة جامعة كينغز (A. 6298)، ورق (1-57)، نسخي من دون تاريخ، ميلاد (Caru ah)، 1513، 43 ورقة، 14.5 × 20.5، نسخي متواضع، من دون تاريخ، الخاتمة السبي الكلام في هذا الكتاب في الحبيب السبعة السلمانية على سبيل الاختصار
- [232] انظر مخطوطة خلد أنندي 763، 114 ورقة، تعليق، التاريخ غير مقروء، قديم نوعاً ما، 14 × 18 مخطوطة مائسة، عمومي 1447، غير ورقية، نسخة مصرية جيدة، نسخي من دون تاريخ، 26 × 18، مخطوطة ساوي، أحد 3، 1601، المؤلف مجهول، 40 ورقة، نسخي متأخر، [26 × 17]
- [233] انظر مخطوطة ميلات جبار الله 1532، 116 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 17.5 × 13، كوبا، متحف كينغز 5333، ورق (1-178)، نسخي مصور بوفرة لعام (833 هـ)
- [234] مخطوطة بجدلي وهي (928، 84 ورقة)، [25 × 16]، نسخي كبير قديم (جدول ضمن النص)
- [235] مخطوطة بورصة، أولو جامع 951، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، فارد مع دراسة في الطواص، التي تحمل العنوان ذاته، للندرومي، كتبت عام 876/838 (مخطوطة القاهرة 4470، انظر GAL II, 252, S II, 326).
- [236] مخطوطة فاتح 2003، 45 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.2 × 13 حديدية 189، ورق (-95) 1311، نسخي لعام 1041، 27 × 14، جامعة كينغز أ 5671، 40 ورقة، 15 × 20، نسخي من دون تاريخ، مائسة، عمومي 1502، 80 ورقة (غير كامل)، نسخي حديث، 17 × 12 (بالفارسية). كتب الممدرة على عدة العرسة (انظر مخطوطة بجدلي وهي 930، 47 ورقة، نسخي 25 × 17) أبو عبد الله محمد زب الدين... البساطي، وعنوانه: كتاب المعجالة في حل لأشياء المعروفة بجمع (1) أبي العباس أحمد، لكن عنواناً آخر، أحيف لاحقاً بخط آخر، يوضح. كتاب المعجالة في شرح الأسماء العشرة المشهورة في عوامس أسماء الله الحسنى لأبي العباس البيه تأليف الشيخ عبد الرحمن البساطي.
- [237] مخطوطة جامعة كينغز 6284، 50 ورقة، نسخي حديث، 19 × 15، فارد مع مخطوطة عاصف أنندي 1541، 106 ورقة (آخر خمس ورقات كتب لاحقاً)، 15 × 20.5، بعنوان: هذا كتاب الوهاب والصلوات (1) والوهاب يشتمل على مائة فائدة للبيه شهاب الدين أحمد ابولود سنة (898 هـ) 1. يماذج هذا الكتاب الأسماء والأوراق والعرايم
- [238] رسائله الصوفية، المصونة. «مواقف العايات» موحودة في مخطوطة بيازيد وفي الدي أنندي 1821 (جامع التصوف)، 7، ورق (56-31)، نسخي من دون تاريخ، [23 × 13] وفي مخطوطة عابسا، عمومي 1113، غير ورقية، نسخي لعام (939-40 هـ)، [21.5 × 15] هناك كتابات أخرى في مجموعة من كتاباته لالبي 1594، 116 ورقة (في الأصل 213 ورقة)، نسخي من دون تاريخ، [17.5 × 13]
- [239] انظر مخطوطة جامعة كينغز (A. 137) (مجموعة حول الحروف)، ورق (47-45)، نسخي لعام 1093 هجري، 21 × 15، مخطوطة سليمانية، حاجي بشير آغا 659، ورق (101-96)، حاتمه لعام 1117 هجري، 21.5 + 15. فارد مع العنوان نفسه الذي ذكره ابن سينا (انظر GAL S I 828، 106). فارد كذلك مع رسالة الحروف، مخطوطة ليد، ذكرها عبد الرحمن بدوي، مخطوطات لرسطو في العربية، القاهرة (1959 ج)، ص [36]
- [240] انظر «GAI S I 364» عنوان هذا الفصل العاشر في علوم الخاصة من علم الطبلسات واسرار النجوم واستعماله النجوم وخواص الأحيار والنبات وغير ذلك مما يتبع به فيما قدمناه في حول سلوت الملوك وحكوماتهم، كما أن ذلك هو موضوع الدراسة كلها. انظر مخطوطة جامعة كينغز

- (17٠ أ)، 33 ورقة، خاتمه لعام (1225 هـ)، 23 × 12، 775، 58 ورقة، نسخي لعام 1162، 22.5 × 15 هـ. هـ. العديد من المخطوطات والمقتطفات لهذا الكتاب. وقد نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام 1954، في «*Fontes graecae doctrinarum politicarum Islamicarum* 1, 364» المصدر المقتطف، صفحة 32-75، حيث نجد دراسة للمخطوطات وترجمات لهذا الكتاب المصدر نفسه، مخطوطات أومطو في العربية، ص 31-32، ترجمه إلى الإنكليزية بإسمايل علي وبولوتوب (A. S. Fulton)، في المجلة الخامسة لأعمال روجر بيكن «*Roger Bacon, ed. R. Steele, Oxford*» (1921).
- [241] نظر مخطوطة جامعة كيبانة (A. 132)، ورق (145-142) (نسخي لعام 1039 هجري، 21 × 15)
- [242] نظر «*Naifino, Raccolta V 401*» النظر أيضًا القسم [2/ 3/ 9/ 12]، عن حد الكتاب، نظر F. Boll, *Stud. en über Cl. Ptolemäus, in Jahrbücher für classische Philologie, Supp.* 21, Leipzig 1894, p. 11, sqq.
- 243 Cf. Boll, op. cit., 180 sq.
- [244] نظر «كتاب الأربعين» في مخطوطة جامعة كيبانة (A. 6141)، 36 ورقة، نسخي من دار تريبس، [12 × 18]، «*Arctozonitica*»، منشورات بول (F. Boll) وهورر (A.E. Boer)، في «*Caudin Ptoemaei opera quae exstant omnia, vol. III, I (Bibl. Teubneriana), Leipzig*» Ptoemaei's *Tetrabiblos* or *Quadripartite* being 1940, trad. Angl. De J. M. Ashmand, of the stars newly translated into English from the Greek five books on the influence «*Proclus with notes... followed by the Cenotology, Londres 1822, 272 p. paraphrase of*» كتاب لفترة، في مخطوطة آياصوفيا 2695، 42 ورقة، نسخي لعام 669 هـ، [17 × 11]، مع ترجمة إلى المدرسة وتعلق كتب نصير الدين الطوسي (توفي عام 672 هـ/1274 م)، الخاتمة، ثم كتاب لفترة المسماة بالرومية ومعناه المدة كلمة والله أعلم بالصواب تحرير «*ἡ ἀρίστη*» الطرومطا في... حجة 696 هـ، مخطوطة بورصة، حاجي ثوغلو 1183، 48 ورقة، 17.2 × 14، نسخي للقرن التاسع هجري (٩).
- 245 Cf. L. Massignon, *La passion d'Al-Hallaj*, Paris 1922, 589 sqq.
- [246] من حقبة لبوي، يمكن الإشارة إلى البليوي (توفي عام 604 هـ/1207 م) في موسوعته المعنوية «اليق باء» محمدان، القاهرة 1287 هـ، حيث يخصص العلوم في عصره الجبوري (بداية القرن التاسع/ثالث هجري)، وكان أخصائيًا في التحليل، كتاب «ذكر المسعد في سرر حروف أبجد» مخطوطة يازيد، ولي الدين أفندي 2294، 5، ورق (116-87)، ثلاثة كتب عن الحروف لابن عربي (توفي عام 1200/638)، نظر عثمان يحيى «*O. Yah. op. cit., I, 315, n° 397; II, 349, n° 382, 384*» نشر أيضًا إلى ابن الحج التلمساني (توفي عام 1336/737)، «شمس الأنوار» ركنر الأسر، نشر عدة مرات في القاهرة (انظر «*GAL II, 83; S II, 95*»)، قبل البساطي، وبعد البساطي، ابن كمال (توفي عام 1533/950)، شرح للبني (انظر مخطوطة ساراي، جد 3، 1609، 3، ورق (123-64)، نسخي، 19.5 × 13، الخاتمة. ونظن الفراع من جمع هذه الأوراق وتأليفها في... سه حسن ونحامين وتسمانية (1) وابن فهد الأخلاطي (توفي عام 1547/954)، «السر المكتوم من نتائج العلوم» ساراي، أحمد 3، 1609، ورق (185-167)، وآخر دراسة كبيرة يعود للسوداني محمد بن محمد الفلاني (توفي عام 1741/1154) الذي ترك كتبين عن حد موضوع «مبحث الاتفاق وبيان اللبس والإغلاق في علم الحروف والأوقاف» (مخطوطات

- القاهرة 4435 و7562) و«الدرّ المنظوم وحلاصة السرّ المكتوم» (جريدة 841، 316 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16) من الكتب غير محددة التاريخ: «مخططات القمر في العمل بالحروف الثمانية وعشرين حرفاً» لأبي الحسن النسيبي (مخطوطة مجلدتي وهي 927، ورق (27-)، نسخي جميل، 24 × 18؛ ساراي، أحمد ف، 1609، ورق (166-161)، وكتاب «فرائد النور» لأبي غالب القروي (مخطوطة مجلدتي وهي 932، نسخة حديثة في دفتر من 42 صفحة)
- [247] انظر مخطوطة جامعة كيبخانة (A. 4138)، ورق (198-121)، نسخي لعام (1085 هـ)، [15 × 20]
- [248] انظر مخطوطة ياريد، عمومي 1370، 285 ورقة، نسخي جيد لعام (624 هـ)، [25 × 17]، نشر في الله باد في عام (1313 هـ).
- [249] يوجد لها نسخة كتبها المؤلف (*) في أماسيا (867، 1، 240 ورقة، نسخي قديم، 26 × 13.5)، بعنوان «كتاب الرسالة إلى الصوفية». الخاتمة. كتاب الرسالة إلى الصوفية وقد أعزى سا أملاً هذه الرسالة في أوائل سنة ثمان وثلاثين وأربع مائة. انظر مخطوطة كوني، يوسف آغا 5466، 228 ورقة (غير كاملة)، [25 × 16]، نسخي قديم، الأرجح أنه من القرن السادس هجري.
- [250] انظر مخطوطة راجب باشا، يحيى توفيق 180، (164) ورق، نسخي لعام 641 هجري، 16 × 11؛ مخطوطة بني جامع 703، 3، ورق (130-22)، نسخي لعام 865 هجري، 26.5 × 18؛ مخطوطة لابللي (Lâbli) 1553، ورق (1-124)، نسخي لعام 1044 هجري، 20 × 15 (العنوان. كتاب لتعريف في شرح أسماء الله الحسنى). ويعزى إليه أيضاً استحداث المراتب في أسماء الله تعالى للعلف الخببر على وجه الخصوص (انظر 4، 722، 81، GAL I، 432).
- [251] انظر مخطوطة جامعة كيبخانة (A. 4499)، 70 ورقة، 16 × 12، نسخي من دون تاريخ (على الورقة (70)، نجد قائمتين، مستفصلتين عن العمل، تحتويان أسماء عميد وصفاته: 90 في إحداها، و14 في الثانية، يوجد ثلاثة منها في القائمة الأولى)، أ 5606، 80 ورقة، 20 × 14، خاتمة دون تاريخ، (A. 5607)، 112 ورقة، نسخي لعام 983 هجري، 20 × 15؛ مخطوطة مابسا، عمومي 854، 1، غير ورقية، نسخي من دون تاريخ، [18 × 14]
- [252] يوجد له العديد من المخطوطات، وحين تلك التي فحصناها، الفاتح 2654، 126 ورقة، نسخي جميل للعام 849 هجري، 25 × 17.5؛ راجب باشا 1451، 1، ورق (1-57)، نسخي من دون تاريخ، نسخة جميلة، 28 × 17، 663، ورق (1-46)، نسخي لعام 1129 هجري، جامعة كيبخانة أ 2664، ورق (1-17)، تعليق فارسي، 16 × 9.5، 5608، 214 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14.5، عاطف أنندي 1530، 38 ورقة، تعليق لعام 919 هجري (دمشق)، 21.5 × 15، 1531، 63 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16، الخ. نشر في القاهرة في العام 1314 هجري (رخصة العامة).
- [253] انظر مخطوطة جامعة كيبخانة (A. 194)، ورق (1-15) (نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)، 5663 ورق (1-23) (نسخي لعام 1130 هجري، 20 × 14.5)؛ تضمن بوركان (23) و(24) ما جاء في الاسم الذي في سورة يس لابن عربي؛ مخطوطة ساراي، خرمة (Hazine) 298، 42 ورقة (نسخي جميل. دون تاريخ، 20 × 13). عمل العمل نفسه بعنوان «كتاب اجواهر حروي ثمان دوائر من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» في مخطوطة جامعة كيبخانة (A. 109)، (18) ورقة، تعليق من دون تاريخ، 16 × 9.5 (A. 3653)، ورق (58-48)، نسخي من دون تاريخ 21 × 14 مخطوطة (A. 5646) (39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21 × 15)

- [254] مخطوطة ساري، أحد 3، 1495، ورقة، نسخي لعام 595 هجري، 25×16.5 ، مخطوطة شهيد علي باشا 426، 221 ورقة، نسخي لعام 598، 23×15 ، مخطوطة آياصوفيا 1869، 341 ورقة، نسخي ياهب للقرن السابع هجري (الطبعة صعبة القراءة)، 25×17 ، مخطوطة عاطف الهندي 1525، 229 ورقة، نسخي لعام 709 هجري، 30×21 ، مخطوطة ساري، أحد 3، 1591، 349 ورقة، نسخي لعام 728 هجري، 25.5×19 ، مخطوطة أسعد الهندي 501، 1، 233 ورقة، نسخي لعام 773 هجري، 26×18 ، «معارن بالأصلي» (العنوان: كتاب علم الهدى راسر لاهندا في فهم سلوك معنى أسماء الله الحسنى)، مخطوطة لائلي 1551، 198 ورقة، نسخي لعام 933 هجري، 25×18 ، مخطوطة كونا، يوسف آغا 4744، 234 ورقة (1)، 4745، 182 ورقة (2)، 4746، 729 صفحة (3)، نسخي قديم، 21×17 .
- [255] مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (11-1)، في جميع لكتابات باطنية وطلسمية يعود للعام 818 هجري، نسخي، 18×13.5 ، مخطوطة ياريد، عمومي 114، 2، ورق (25-20)، نسخي من دون تاريخ 21 \times 14، مخطوطة جامعة كيتخانه أ 9682، ورق (9-1)، نسخي حديث، 19×14 ، أ 2608، 74 صفحة، نسخي كبير، من دون تاريخ، 19.5×14.5 (مع دراسة مشابهة في الهامش وبالنسخي الفارسي لفصل الدين القلاوي).
- [256] مخطوطة راجب باشا 664، 99 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 25×18 ، الناسخ، أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد العزيز الخوري الصوي الواعظ البغدادي هل يمكن ان يكون هو نفسه. لو عطف وكتاب الخوليات ابن الجوزي، الذي توفي قبل وفاة الرازي، في العام 596 هـ/1200 م، مخطوطة في جامع 704 (عدد الأوراق غير مذكور)، نسخي جميل لعام 685، 26×18 ، 704، 192 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 21×16 (الأوراق 1-46 مكتوبة حديثاً، والباقي قديم جداً)، مخطوطة لائلي 1542، 191 ورقة، تعلقي لعام 733 هجري، 32.5×13 ، مخطوطة جامعة كيتخانه أ 2531، 130 ورقة، نسخي لعام 928، 20×13 ، أ 5611، 162 صفحة، نسخي من دون تاريخ، 18.5×13 ، مخطوطة أظرة، مخطوطة صائب سحر 1، 828، غير ورقية، تعلقي لعام 1156، $32 \times 21 \times 1$.
- [257] مخطوطة جامعة كيتخانه (4961 أ)، ورق (21-1)، نسخي من دون تاريخ، 21.5×15 ، هذه الكتابة مختلفة عن الدراسة الفلكية التي تحمل اسمها والتي يبدأ عنوانها بالكلمات نفسها (انظر القسم [4/3/2/3]).
- [258] مخطوطة ساري، أحد 3، 1494، 174 صفحة، نسخي لعام 787 (حلب)، 31×21 ، مخطوطة ياريد، عمومي 1377، 174 ورقة، نسخي لعام 773 هجري (يغطي أحدهما القدم من الآخر)، 26×18 ، 1362، 254 ورقة، نسخي لعام 960 هجري، 21×16 ، مخطوطة لائلي 1549، 120 ورقة، نسخي لعام 881 (الورقة 46 محروقة بالحبر)، 18×14 ، 1550، 255 ورقة، نسخي سيء لعام 939 هجري، مخطوطة سليمان 812، ورق (110-1)، نسخي من دون تاريخ، 22×15 ، مخطوطة كوبرولو، م. عاصم 348، ورق (97-48) (غير متجزئة)، في حالة جيدة، نسخي من دون تاريخ، 17×21 .
- [259] مخطوطة كينج علي باشا 588، 221 ورقة، نسخي جميل لعام 792 هجري، مخطوطة جامعة كيتخانه، 571، 296 ورقة، نسخي كبير لعام 1117 هجري، 29.5×20 .
- [260] مخطوطة عاطف أفندي 1526، 295 ورقة، نسخي لعام 811 هجري، 27×18 .
- [261] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (139-124)، نسخي لعام 1112، 21.5×13 .

- [262] انظر مخطوطة آياصوفيا 1872، ورق (1-15)، 17.5 × 13، نسخي جيل، الأسماء الخمسة بالاحمر، صنعت النسخة للسلطان بيازيد الثاني من محمد بن مراد خان (1447-1512 ميلادي) يدعي بون أنه نقلها عن نسخة كانت للأمير نجم الدين أيوب، الذي أمر بنسخها عن نسخة لأبي بن كعب، وكانت ملكاً للنبي.
- [263] حول تأثير القبطية الجديدة في هذا الجدل، انظر كروم (Kraus, Jābir II, 262 sqq).
- [264] انظر طبعة القاهرة 1283 هجري، 196/4-326.
- [265] حول العاوين المختلفة لهذه الدراسة وشواهدنا من المخطوطات، انظر عثمان بكجي (O. Yah.a, op. r. 333, n° 333, cm. f. 333)، نقرأ في بداية مخطوطة بيازيد، عمومي 8314 (ورق (1-10))، نسخي من دون تاريخ، 21 × 84، قال شارح هذه الأسماء: «واقتصروا فيه على الأسماء التي أعرجها القراني في كتاب «القصص الاسمي»».
- [266] مخطوطة عطف أندي 1529، ورق، 21.5 × 12، نسخي، الحاشية: فرغ تعليق بيفداد في المدرسة النظامية في تاريخ سنة ثلاث وثلاثين وثمان مائة هجرية.
- [267] مخطوطة لاليلي 1556، ورق (1-67)، نسخي لعام 794، 25 × 18.
- [268] مخطوطة كازا شلي زاده 320، 197 ورق، 36.2 × 18.8 نسخي لعام 828 هجري (دمشق) بعد العنوان، ثلث أسماء شيوخه حتى علي، انظر بيازيد، ولي الدين 587، 290 صفحة، 19 سطراً.
- [269] مخطوطة جامعة كتيخانه 3109، ورق، نسخي متواتر لعام 838 (؟)، 18 × 13.
- [270] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق، (63-27)، نسخي لعام 1181 هجري، مخطوطة جامعة كتيخانه أ 1924، 98 ورق، نسخي لعام 8225 هجري، 23 × 14.
- [271] مخطوطة ساري، أحمد ذ 8496، 124 ورق، 27 × 18، نسخي لعام 943 هجري.
- [272] مخطوطة شلي عبد الله أندي 175، 1 ورق (1-66)، تعليق لعام 1162 هجري، 21 × 15.
- [273] مخطوطة جامعة كتيخانه أ 3860، 66 ورق، عائلة لعام 1266 هجري، 21 × 13 مخطوطة ساري، أحمد ذ 1587، 107 ورق، نسخي متأخر، 17 × 12.
- [274] مخطوطة جامعة كتيخانه (A 4111)، 19 ورق، 20 × 14، نسخي لعام 1080 هجري.
- [275] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 120، ورق (123-66)، نسخي لعام 1111، 21.5 × 13.
- [276] مخطوطة كوبرولو، فاضل باشا 129، 1 ورق (1-89)، 20.5 × 15، نسخي لعام 1153 هجري (مكة) يتبعه الدعوات القرآنية (ورق (129-91)).
- [277] مخطوطة بيازيد، عمومي 1314، 4 ورق (31-30)، نسخي من دون تاريخ، [21 × 14].
- [278] مخطوطة بوزج، مللي كتيخانه 331/36، 350 ورق، نسخي من دون تاريخ، 20.5 × 15، نسخة عن الأصل، يبدو أنها مقتبحة (عني بجمعها).
- [279] مخطوطة بورصة، اولو جامع 1245، 227 ورق، 20 × 13، نسخي من دون تاريخ.
- [280] مخطوطة صائب سجر 1، 1343، غير ورقية، 27 × 18 × 2.5، نسخي من دون تاريخ، مع ملاحظتي «كتب عن الأصل» و«تحتاج إلى مقابلة».
- [281] مخطوطة آياصوفيا 1863، 1 ورق (84-1)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13.
- [282] مخطوطة جامعة كتيخانه (A. 2606)، ورق (9-1)، تعليق من دون تاريخ، 18 × 13 (يليه شرح القشيري، ورق (57-10))، نسخي لعام 869 هجري، بحالة سيئة.
- [282] مخطوطة صائب سجر 1، 481، غير ورقية، 20 × 12 × 2، نسخي لعام 1053 هجري.

- [283] مخطوطة يوسف آغا 5479، 2، صفحة 12-108، تطبق من دون تاريخ، 38 × 19، انظر كذلك مجد لمخطوطه 1138، ورق 1-92، 21.5 × 14.5، نسخي لعام 946 هجري، مهداة إلى أبو لويد، سام بن محمد بن مسعود بن الحسين. المقدمة: الحمد لله الذي حارث الأفكار في مبادي كبريائه وصديقه.
- [284] عن دور هذه المخطوطات وحول عدد الأسماء الحسني، انظر DOUTTÉ, *Magie et religion*, 320 u 311. NÖLDEKE, 1, 310 sqq. 199.
- [285] مخطوطة جامعة كتيبخانه (A. 568)، 39 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 15 × 11، وبعد أن علم الطروف من أجل العلوم وعشراتها (!) منه يتعلق به معرفة مرص الإنسان إن كان به سحر أو مرص أو عارض من الجن . .
- [286] لمخطوطة كارا شلي، واده 251، ورق (68'-72') (في مجموعة عن الحروف، اصلها مغربي، مخطها سي، وعنوانها «السر للصون والظهور المكتوب»، من دون تاريخ، 22.5 × 16).
- [287] كنموذج عن هذا النوع، انظر الدراسة المصونة: كتاب في الخواص يحتوي على وصفات طبية شعبية رططرية، مصنفه وفق الترتيب الأبجدي، ومنسوبة إلى أبو (أ) دكرها الرازي (توفي عام 313/925). مخطوطة مراد ملاً 1826، ورق (90' 77')، نسخي من دون تاريخ. في باب فرس لفرأ على سبيل المثال: «إذا علقنا سن حصان على طفل تبرغ أسنانه، فلها تبرغ من دون أن تولد. هذا (قبل، في صحيفات الرومية» ويقول الطوري وعلي بن ريثان، توفي نحو العام 855/240، الذي عالج الخواص الطبيعية في كتابه فردوس الحكمة، منشورات صديقي، برلين 1928، انظر صفحة 420 وما يليها، 527 وما يليها: «إذا دفنت تحت حبة حنظل حلوة فرس أو حصان، فإن الجرذ لا يعود تدخل اليه» (ورقة (85')). انظر كذلك مخطوطة أفرد، صاحب سنجر 1، 4368، غير ورقية، 21 × 15 × 1، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبياً، بعنوان خاصة الحيوان والنبات والطيور والجمادات، أسعد أفندي 3554، ورق (22'-19')، 19.5 × 14، نسخي لعام 1088 هجري. ذكر الخواص وما فيها من المنافع. حول أدب الخواص، انظر التجميع الواسع الذي قام به جلداسكي (توفي عام 1342/743)، بعنوان. دوة اللغوي وكثر الاختصاص في علم الخواص (انظر GAL II, 39)، (II 172) (ص 5) وقد ذكرت مصادر أخرى عند كروس (Kraus, *Jābir*, I, 63).
- [288] انظر مخطوطة أباصولي 1870، ورق (222'-222')، نسخي لعام 819 هجري، 18 × 13.5.
- [289] Cf. GAL S I, 422; comp S II, 429 et 985.
- [290] انظر مخطوطة جامعة كتيبخانه (A. 2243)، 48 ورقة، 18 × 13، نسخي من دون تاريخ، قديم نسبياً، بعنوان «كتاب منافع القرآن» للمصنف أبي عبد الله الحسيني. وجد مقطعا منه في مخطوطة مراد ملاً 2256، 2، ورق (285'-278')، نسخي كبير من دون تاريخ.
- [291] بعد الصلاة على النبي صلعم أربعين مرة.
- [292] انظر شهاب الدين السهروردي (توفي عام 1191/587)، كتاب في خواص الطروف مخطوطة ماصولا 1863، 1، ورق (116' 86')، نسخي جميل، 18 × 13، «قرون مع 4، 4، 204. 4. Vat 78، «*cont ap GAL*» ودراسة مجهولة المؤلف بعنوان. «منافع الأسماء الحسني» (مخطوطة الفاتح 2864، 55 ورقة، نسخي لعام 827 هجري، دمشق 18 × 14).
- [293] انظر حاشي خليفة في صفحة 57-68.
- [294] انظر مخطوطة جامعة كتيبخانه (A. 558')، 132 ورقة، 23 × 14، نسخي جميل جداً مكتوب بانكامل على ورق مذهب، نسخي لعام 1203 هجري، عنوانها «الدعوات المأثورة في الاحاديث

المشورة، مجموعة الصلوات التي جمعها علي بن سلطان محمد القاري؛ مخطوطة آياصوفيا 2808، 15 ورقة، 27 × 17، نسخي مثلث جميل، يحتوي على تسعة أدعية تحمل اسم آدم وإبراهيم وموسى ويسوع ومحمد وأبو العوداء كعب الأخبار وأبو حنيفة ذو النون (عنوانه كتاب المنشاء في بركة الدعاء)؛ مخطوطة آياصوفيا 2811، 119 ورقة، 17.5 × 13 نسخي، مخطوطة رعب بشا، (Mucalla)، 152 ورقة، (22' 1'')، 19.5 × 10، بعنوان: شرح الدعاء المسمى بالسريانة؛ وهي صلاة بالآيات (40 شعر)، يقال إنها نظمت شعراً عن السريانية على يد ابن عباس؛ وهي هنا مترجمة إلى الفارسية ومعلّق عليها. نجدها في كتابات ذائب طابع هرمسي. المطبع

أنا الوجود لاطلسي نجدي

فإن نطالب سواي لم نجدي

أنا المقصود ولا تقصد سواي

كسر الخلق لاطلسي نجدي

انظر مخطوطة بورصة، أولو جامع 1005، برلين أملودت، 4176 (6 عناوين). حول الطابع السعري مثل هذه الصلوات، انظر Goldziher *Zaubererlemente im islamischen Gebet*, in *Or St. Th. NOLDEKE*, I, 303 sqq.

[295] مخطوطة جامعة كتيبة (A 3679)، 42 ورقة، 21 × 15، نسخي لعام 1004 هجري

[296] المصدر نفسه (A 4514)، 71 ورقة (غير كامل)، 15 × 9.5 نسخي

[297] مخطوطة آياصوفيا 1870، ورق (222'-108')، نسخي لعام 818 هجري، 18 × 13.5؛ اسم المجموع غير المذكور، لكن انظر GAL S I, 913.

[298] انظر «حاجي خليفة، ص 3/ 183»؛ GAL II, 116; S II, 127, n. 19.

299 Massignon ap. Festugère, *la Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944 appendice III, p. 399

[300] انظر «حاجي خليفة، ص 3/ 530». هو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب

[301] انظر «ابن خلدون، I/ 213-220/ 225-253، و3/ 146-179»، لم يترجمه سالان (Slane) الذي استبدله بملاحظة طويلة ووصف للإجراء (ص 200-206)؛ انظر الترجمة الإنكليزية (et 45-238 I 2.4-182 III)، انظر (p. 204 après p. I et II, cf. Ib. pl. 1) حيث نجد مستقيمين مصورين، على

رسمه لورقة وظهرها الذي يحوي على أعداد، هذا الجدول، نجد ترجمة أو نقلاً حرفياً لمعاصر هذا

الجدول في جيب صغير في آخر الجدول [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

خلدون في «امر الجدول» [3] ظهرت حقيقة التجربة المعينة من قبل معاصر لابي

مخطوطة بورصة، أولو جامع 3544، ورق (194-141)، 19.5 × 13.5 نسخي لعام 1008 هجري، بعنوان: رسالة أصول المعول في الزلزلة (اسم المؤلف غير مذكور)

صنف على أنه شعر ثنائي: من الألف (= 8) إلى المئة (= 9) نسبة أولية وهي أصل النسب وفيها الطريقة الكبرى، ومن المئة (= 10) إلى المئتين (= 99) نسبة ثالثة تحتوي على اثني عشر طريقة أقل من الأولى، والنسبة الثالثة تحتوي على سبعين طريقة أقل من الأولى والثانية، ومنها إلى المئتين (= 1000) نسبة رابعة تحتوي على ثلاثمائة وستين طريقة تقترح كلها في عالم الأكواد والقيمة الرقمية للأحرف أي تضمها تؤكد الأصل المقاربي للكاتب الذي يعطي للمئين قيمة 1000، وهي القيمة التي أعطاها المشرفون للفين (انظر (Rosenthal, in The Muqaddimah, III, 173, n. 809)

2/2 طرائق الكهانة العلمية (175-264)

- 1 عن هذا الكتاب، انظر: A. Leo Oppenheim, The Interpretation of dreams in the Ancient Near East With a Translation of an Assyrian Dream-Book, in Transactions of the Near East With a Translation of an Assyrian Dream-Book, American Philosophical Society, N. S. vol. 46 Philadelphia 1956, pp. 79-373 يُسبق المؤلف هذا الكتاب بدراسة معمقة عن تفسير الأحلام في الشرق الأوسط القديم؛ كما نجد فيه ترجمة الأحلام الكبيرة المخطوطة في الأدب السومرية والأكادية والنسرية والحنية (ص 248-258) ما يتعلق بالأحلام التوراتية، انظر: E. L. Ehrlich, Der Traum im alten Testament, Beihefte zur ZATW, 73, Berlin 1953 (كتاب وإسرائيل) في "Sources Orientales 2/1959"، وكانت مصر قد عرفت في مطلع الألفية الثانية مجموعات عن الأحلام، لكنها مصممة على نحو مختلف تمامًا (انظر: Oppenheim, op. cit., 243 sq., Serge Sauneron, in Sources Orientales, 2/1959, 19 sqq.
- 2 يقال بالفعل إن إبيكارموس (القرن الخامس قبل الميلاد) هو صانع هذه الأغارة، انظر: B. Büchschütz, Traum und Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868, 92 p. (cf p 46 sq.) درس المؤلف تطور تصور الحلم وتفسيره لدى المؤلفين الكلاسيكيين اليونانيين واللاتينيين.
- 3 Cf. Büchschütz, op. cit., 48 sq.
- 4 اكتشافه مؤخرًا ونشر في منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، دمشق 1964، وفق النسخة لوحيدة الموجودة في مكتبة جامعة إسطنبول
- 5 قارن مع المقاربات التي أحريتها بين نصيب، عربي وآشوري، معملين بالصوت عن طريق الغراب، في (Arabica 8/1961, 30-58). من القيد في هذا الصدد أن تذكر رأي ابن خلدون الذي يقول، على نحو خاص، حول «التعبير» من 3/80/114- هذا العلم من العلوم الشرعية وهو حادث في العلم عندما صارت العلوم صنائع وكسب الناس فيها، وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودًا في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملل والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا للاكتفاء فيه بكلام معبرين من أهل الإسلام، وإلا فلتروا موجودة في صف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيره
- 6 Cf. Les songes et leur interprétation selon l'Islam, in Sources Orientales, 2/1959 127-158
- 7 حيث كان بإمكان الكهانة المائية وفحص أكباد الحيوانات وقلوبها والوحي أن تدخل في تفسير الأحلام، انظر هلداد 7 (Haldar, Associations, 7)

- [8] يعني معارفة هذا النموذج كما ورد في سفر دانيال [2: 2] (بالعبرية) <خوطوميم> <كبه>، <أثعيم> (سحرة)، <عيكاشيم> (علائون)، <كاسيدم> (كلدايون)، [27: 2]، بالارامية) <حاكيميم> (حكماء)، <أشقيين> (سحرة)، <خوطوميم> (كتبه مفسسون)، <عاريون> (مجنون) انظر كذلك سفر التكوين (8، 41)، سفر دانيال (1: 20، 4-4).
- [9] انظر «ابن هشام، ص 9-11»، «الطبري، ص 1/ 910-12»²؛ «ابن الأثير، ص 1/ 310-12».
- [10] انظر القسم [1/ 4/ 19/ 7]. إن «معرفة الحلم» موضوع فلكلوري واسع الانتشار، انظر إيرلش (Ehrlich, 93-100) الذي جمع العديد من الأمور المتوازية، لا تتعلق بالضرورة بكتب دانيال، بل بطقس جزيرة العرب. ينظر هيلر <Heller, in ZATW 43/1937, 243 sqq>، إن توار في رواية عنتر وآخر في رواية سيف بن ذي يزن. توجد توازيات أخرى في القصص الفارسية، «الف ليلة وليلة» و«كتاب كليلة ودمنة» ونجدتها عند إيرلش.
- [11] Cf Haldar, Associations, 1 sqq.
- [12] رأيت جملة خرجت من ظلمة فوحت بأرض قمه. فأكلت منها كل ذات جمجمة.
- [13] انظر «ابن حزم: الملل، ص 1/ 112». عن هذا الحلم، انظر «الطبري، ص 1/ 667-68»².
- [14] انظر القسم (1/ 2/ 3/ 5).
- [15] انظر «ابن هشام، ص 11-12».
- [16] منطقة جبلية جنوبي بحر قزوين، تدعى اليوم مازندران (انظر «ابن Muqaddasi Ansan» al-Muqaddasi 1963, p. 267 (Maqasim, trad. Miquel Damas).
- [17] منطقة ساحلية في التوازية الجنوبية الغربية لبحر قزوين (انظر «المصدر السابق، ص 1276».
- [18] «الملل، م س ذ».
- [19] انظر القسم (1/ 4/ 19/ 2).
- [20] يظهر في سورة يوسف حلم فروع وحسب «سورة يوسف 43-56» قارن مع سفر التكوين 41. 1-36)، بل كذلك حلما سابقا وابكر «سورة يوسف 30-41» قارن مع سفر التكوين 40. 5-19) وأحد حلمي يوسف على لسان أخوته (يوسف 4-6؛ قارن مع سفر التكوين 37 4-6) عن هذه الأحلام، انظر (Ehrlich, 58-85).
- [21] انظر «الطبري، ص 1/ 671-79»².
- [22] وفق «الطبري، ص 2/ 339، المسطر 3»¹، كانت كتب دانيال قرا في مصر في «عام 61 هـ/ 680 م».
- [23] انظر القسم (2/ 2/ 61).
- [24] ينشر إيرلش إلى بعضها، وفي أثناء العرض، سوف نشير إلى أخرى.
- [25] «الطبري، ص 1/ 445-47»¹، ترجمة روتيرغ (Zotenberg, I, 294-5) «ابن الأثير، ص 1/ 120».
- قارن مع سفر الخروج (8-10)، يوجد مصدر هذه الأسطورة في «Piqê de R. El eser» (paragr 48).
- [26] Cf Sources Orientales, 2, 146 sq.
- [27] لدلو تاي العرب المثل . ثم تعود ياديا ميله؛ هو مثل ذكره الميداني ص 1/ 481.
- [28] فنظر علك النحوس انظر «ابن الأثير، ص 1/ 459-60».
- [29] ومعه رجل يجر الطير. بعد كذلك عند الآلوسي «بلوغ الأرب، ص 3/ 268-9»، مثلا حلم مسي، عنتر عليه من جديد بطريقة الزجر، مأخوذ من «مفتاح دلو المعاهدة» لابن قيم الجوزية.

- [30] في نظريات اللاحقة، هناك عدة طرائق قدت إلى تجميع التأثير السبيء لحلم ما نظر «عبري»
عائده الحكيم. ص 112. > Goldzher. A. handlungen. I, 28, n. 2, 228. Mauchamp. >
Persans et Turcs du Cabinet Sorellerie. 157-163; J. T. Renaud, Monumens Arabes
Paris 1828, I, 12 de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets,
بعدان لأحلام «السبيء» > إلخ. ما يخص اليونانيون، قارن مع > (réf.) Buchsensschutz, 8
31 Cf. E. Mittwoch, Procha Arabum paganorum. quomodo litteris tradita sint. Berlin
1899. Blachere, Histoire de la Littérature, 131 sq.
[32] انظر > Oppenheim, 295 sqq. > عن الوظيفة المتعددة لقصر الأحلام الديني، انظر > لصبر
السابق ص 217-224.
[33] قارن مع «نصير نفسه» ص 192
[34] «الأخدي» ص 184/19
35 Cf. Frazer, Golden Bough, I, 375. W. R. Smith, The religion of the Semites 324 sq.
b. Kinship, 152 sqq. Wellhausen, Reste, 199. M. Morand, Les idées relatives à la
chevelure chez les indigènes de l'Algérie, in Revue Africaine 49/1905, 237-43
[36] انظر سرفيال (2-3-3، 3) > (1: 9)
37 انظر «الشهرستاني»، الملل، منشورات القاهرة، على هامش (ب) حزم، ص 228/3-5، «أبو الفدا»
تاريخ عافيل الإسلام. ص 180 > H. F. Wartenfeld, De Scientiis et Studiis Arabum ante
Göttingen 1831. Mohammedem et de Fubilis Lokmanni, D. ss.
[38] انظر القسم [1] 2/3 15
[39] كاد نظرا متوقفا
[40] «الأخدي» ص 149-150
41 Cf. Oppenheim, 266 sqq. Leibovici, in Sources Orientales, 2, 74 sqq. (note 7 corr.
En K. 2582); > (السارد مع «سلم يقرب» في سفر التكوين 28, 10 وما يليها) > (n
Sources Orientales, 2, 118.
42 Cf. R. H. Charles, The Ascension of Isaiah, Londres 1900, ch. 6, 1-11 406 R. Basset, Les
apocryphes éthiopiens traduits en fr., III L'Ascension d'Isaïe. Paris 1894 E. Tisserant,
Ascension d'Isaïe. Paris 1909. On trouvera ap. Kautsch, Apokryphen und
Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1910 (nouveau éd. 92, I, II 121 n. 1.
es parallèles à cette ascension jef. notamment le ch. 70 du Livre d'Énoch et l'Ardur-
Viral
43 Cf. Charles, The Assumption of Moses, Londres 1897. Kautsch op cit. 311-311
44 انظر أن الأمر يتعلق بالسموات السبع، يوقف النظر على نحو معاصر، انظر > Riestler
40-44 Hughes ap. Alijudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel Augsburg 1978
Old Testament Oxford 1913, II. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the
4448 57 533 41, Ryssel, ap. Kautsch. op cit. I
[45] انظر > P. Riestler, op. cit. I 34 G. H. Box, The Apocalypse of Abraham, in Transl. of >
early Doc. Ser. I, 10, Londres 1919; Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams
(Leipzig, 897 > نقطة البداية لهذه التصورات في سفر التكوين (15-12-14) (حاثومة)
[46] ص 106 يوناى مشرد > M. R. James, The Testament of Abraham, in Textes and Studies. II >
في الملحق، نجد مقتطفات من النسخة العربية لوعايا (برهم وسمو) 892 > Cambr. dyg

- [63] «س هشام، ص 102»: يا معتز يهود... طلع الليلة نجم أحمد الذي ولد به.
- [64] انظر «لغتي» كتاب الدين، طهوان 1300 هـ ص 103، مذكور في Ehrlich 4, n. 1 Tor > Andrae Mahomet 32
- [65] موضوع الشجرة التي ترمز انحصافا إلى أجزاء عملة لملكة كبيرة، يدخل في الحميم الشهير لبوخدهتر، الذي فسره وشرحه دانيال (4-2)، انظر (Ehrlich, 113 sqq.) نجد مرجع عن موضوع الشجرة - الكون في «المصدر نفسه» ص 116، ملاحظه 3.
- [66] Cf Hérodote, I, 107 sqq.
- [67] انظر (Oppenheim, 265) عن أسلام بول - إنجاب، انظر «المصدر نفسه» ص 264-6، (Lebbowicz loc. cit 7)
- [68] انظر «ابن علكان، الوفيات، ص 1/397-9»
- [69] «ابن هشام، ص 102، 106» (حيث نجد، من قم النبي، حلة أخرى هي «فصور سورة»). وكان لوالده عبد الله، حين ذهب بصحة أبيه يطلب يد أخته، بقعة حوء (غرة) على جبينه انحطت بعد إتمام الزواج «المصدر نفسه، ص 100-1» وتكتسب هذه الواقعة مصداقية لدى ابن هشام، الذي ذكر ابن اسحق، من السابق الذي قدّم بالكلمات التالية: ويؤمنون فيما يتحدث الناس والله اعلم أن آمنة .
- [70] «المصدر نفسه، ص 102»، «قارن مع «ابن سعد، ص 1/160» (Tor Andrae, Mahomet, 33 sq.)
- [71] عضبة الخصى: يمكن أن يتعلق الأمر بإشارة إلى الرحم الذي كان يوجه إلى الشياطين، لدى ولادة النبي، أو ككلم اسم مكان، لكن بالوقت لم يصادق عليه بصفته كذلك.
- [72] انظر «بالوقت، ص 1/174» (مرفوع في عضبة حواء).
- [73] في الهيماء، انظر «المصدر نفسه، ص 1/244»: أكمة أو أكمة (دون تعريف) يمكن ألا تكون هذه لأسماء لثلاثة الجغرافية على ما يبدو، سوى تمييزات متباينة لكلمة «عضبة»
- [74] «ابن سعد، ص 1/1109».
- [75] انظر «ابن هشام، ص 103»، حيث ورد. وكان يوضع ليد المطلب لفرش في ظل لكعبة فكان يتوه يجلسون حول فراشه ذلك حتى يخرج إليه لا يجلس عليه أحد من به وبجلا له قال فكان رسول الله صم يأتي وهو غلام جفر حتى يجلس عليه فيأخذه أعمامه فيؤخروه عنه فيقول عبد المطلب إذا رأى ذلك منهم دعوا بني فواط أن له نشأنا ثم يجلس معه على الفرش ويمسح ظهره بيده ويسره ما يراه يصنع وهكذا، وعفي مثال هيلي وصمويل، فإنه كان بإمكان عبد المطلب، ومن بعده محمد، المدين يتسميان إلى قبيلة لتعمل مسؤوليات عن حراسة الحرم المكي، أن يتما في قتاله.
- [76] نظر أنها دعيب بالمياه الطرية تلتقي بسبب لتفاد الأجاج لطعمها.
- [77] بارة، أي مغنمة. قارن مع ذلك «علت بوم»، أي «سيدة بركة»، تحت شمس (انظر Jamme, Die Göttin des Weizens / آلهة الحنطة) (Feli, Sudar > Studien Feli, Sudar Studien. 256 اسم أحد معابد شمس > 105 et n. Jamme, op cit, 105 et n. 430^h)
- [78] «النبعة، التي لا يفرق عنها المرء يارادته»
- [79] عن الأصل الذي يقترحه لهذا الاسم، انظر > T Fahd. Le panthéon de l'Arabie centrale. Ch. > III s. Ka ba

- 180 المكان الذي كانت توضع فيه أحشاء الضحايا
- 181 المكان الذي كانت تحرق فيه الدماء المجلطة للضحايا، المجموعة على الأرض، والتي يأمر انطقس الموسوي بحرقها في مكان خاص (انظر سفر الخروج 29 / 14) عن هذين التعبيرين اللذين يوجدان في سفر ملاويين [16 : 27]؛ وسفر العدد [19 : 25]، انظر Dorn Die Israeliten zu Mekka، انظر Lénormant Sur le culte païen de la Kaâbah, 232 sqq., T Fahd, op. cit. ch. 1, 18 «Isaf et Nu'ila»
- 182 «ابن هشام، ص 91»، قارن مع «ابن سعد، ص 1 / 1 / 49-50»، «ابن الأثير، ص 2 / 8-9»، «الأزرقي، ص 283-4».
- 183 انظر القسم [2 / 2 / 19]
- 184 عن هذا الموضوع، قارن مع المثال الذي قنعته إرلش (Ehrlich, 50) (المستخرج من عمل (Heinrich v. Kleist, Geisteserscheinung).
- 185 عن بدر عبد المطلب وحقيقه، انظر «ابن هشام، ص 97-99»، والقسم [2 / 1 / 5]
- 186 انظر «الطبري، ص 1 / 264-4».
- 187 الذي كان يقول إنه دعوة ابراهيم وبشرى عيسى «ابن هشام، ص 106».
- 188 «المصدر نفسه، ص 103-108»
- 189 «ابن سعد، ص 1 / 1 / 54».
- 190 «6-2575 / 1»⁵
- 191 عجزت عن أنصارها والكلمة الأخيرة متبسة، فهي تعني حرفاً «حلفاء»، وكان ذلك يعني في اتجاهية آفة انظر وانظر «T Fahd, op. cit., ch. II s. Hobal» يمكن هذه الكلمة أن تشير في الإسلام إلى الجني، اللذين تحولوا إلى الإسلام. والذين يقتنون مساهمتهم للمسلمين في الأولات الصعبة. والمعنى الذي ملأ إليه ياتي من المعنى اللاتني لهذا التعبير، أي «سبل جوارف، فرع فرع»
- 192 قارن مع اتحاد الكهانة الحلبيه والكهانة بالنظر إلى أكباد الطيور في نص من الحظبة الكسبة (Oppenheim, 205 in fine)
- 193 «أسد باقر، ص 4 / 421 يؤكد حديث يدعو للبحث هذا الإيمان الكامل للنبي في الأحلام» «ابن كذاب في حمله كُتف يوم القيامة» (Wensinck, Concordance, I, 504)
- 194 «Annuaire du Collège de France, 41^e année p. 85» مع أن هذا الرأي لا يقلل طراوة عن تلك الحروف الصوامت نفسها، فقد يدعى لما ذلك الرأي جديراً بالأقسام، نتيجة إبراز البدييات الحسية للوحي الذي تلقاه محمد.
- 195 «ابن هشام، ص 151»، «ابن سعد، ص 1 / 1 / 129»
- 196 «ابن سعد، ص 2 / 2 / 118». إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له، قارن مع «ابن خلدون، ص 3 / 81 / 115». يصير تصوير بشرى، في القرآن (يوس 64)، وفي حديث يقفه أبو البرداء بالرؤيا الحسنة (انظر «الطبري، تفسير ص 84-86»، «التفسري ارساله لغشوية. مبشورات يولاف، 1867/1884، ص 228.
- 197 يتكرر هذا التأكيد في مقدمات الدراسات الكهنية الحظمة جميعها، منظر على سبل المثال «ابن غم، نعيو الشام، مخطوطة متراسورخ 4212، الورقة 109»: الرؤيا جزو من لوه ووحى لعدد منها بشارة للظانين . . ومنها تنذرة للصالحين

- [98] 57) Berakôt, ذكره «ابن ميمون» دليل التلمذ. ص 2/ 36 «الحلم جزء من ستة من السبعة» تعبقا على ذلك، يقول ابن ميمون «الوجود الحقيقي للنوة» هو كمال ياتي في جسم أو روية»
- [99] «القدري في التصير» مخطوطة باريس، ورقة (34).
- [100] مجد كذلك (6، 43، 61، 70) (انظر «المسعودي» ص 13/ 360 «ابن حزم» للعل. مشورات القاهرة، 1955-20 «ابن خلدون» ص 1/ 81-115).
- [101] قارب مع «البخعي» ص 1/ 195 «طلب من إبراهيم النخعي ان يصف جهنم فقال باركهم هذه جزء من سبعين جزءا من نار جهنم».
- [102] تحت أو تحت «ابن هشام» ص 1852 وهذا يبرهن على أنه كان يحمي إلى حركة الأحبار، المستوحاة من اليهودية-المسيحية، والذين كانوا مستشرين في مكة (انظر القسم 1. 2/ 3/ 5)
- [103] بنمط من ديباج فيه كتاب.
- [104] وهبت من نومي.
- [105] قارب مع رؤيا حزقيال 11 4-6، وبصورة خاصة «النشابة البشرية» لأربعة كائنات حية (1. 5) الذين رأهم محمد كذلك، على نفس الفتى، في أركان الألفى الأربعة، كانت أقدامهم دائما مستقيمة (1: 7) تعينه رسولا (2: 3).
- [106] «ابن هشام» ص 152-3
- [107] يستخدم الجذر <خ ط ف> سبع مرات في القرآن (انظر «Concordance») بمعنى «خطف، حمل، خبط» من دون أي صيغة صوفية للتعبير عن فكرة الاختطاف الروحي، تقول عائشة «سرى الله بروحه» (انظر الفاضل 48 في هذا الفصل) هي الاختطاف تعبيرا عن الوجد، انظر «Aḥbār al-Halīq, éd. Massigron, Etudes Musulmanes, 4, Paris 1957 p. 17 (n. 5), p. 25 (n. 10).
- [108] انظر «ابن هشام» ص 267
- 109 Cf. pp. 1-12, Oppenheim, 225 sq.
- 110 Oppenheim, 225
- 1.1 Cf. Ehrlich, 3, n. 1 définition du Talmud Megilla, 18*
- [112] قارب مع العبارة العربية (في المنام) أو (في ما يرى النائم) بالعبارة الأكادية <[بنا]-مو-ي-ع-ت-ي> (Cf. Oppenheim, 225).
- [113] عن صعوبة الأمانة حد فاصل بين الحلم والرؤيا، انظر Gu. Itamae, Prophétie et Divination, 261 sqq.
- [114] العلاقة بين الحلم والبلوغ مقامة على نحو بالغ في اللغة العربية، انظر «تاج العروس» 8 333 حلم الرجل بالمرأة اذا حلم في نومه إنه يفتنرها . . والحلم والاحتلام الجماع في النوم والثراد بالاسلام خروج المني سواء كان في اليقظة أم في المنام يحلم أو غير حلم ولما كان في الغالب لا يخص ٧ في النوم يحلم أطلق عليه الحلم والاحتلام ولو وجد الاحتلام من غير خروج مني فلا حلم له
- [115] باستثناء الأكادية، انظر مع ذلك مصطلح <خلو> غير القابل للتفسير، والذي يعطى مرادفا لـ <خلو> و«هونو» في اللغة السومرية - الأكادية (Oppenheim, 225) يمكن أن يكون هذا المصطلح قد أتى من <خلو>، «كان واضحا» و«ثقا» (von Soden, 339, 345) لكن بسو أكثر منطقية اعباره شكلا مخزولا لـ <حل[م]ات>، المأخوذ من الجذر السامي الغربي <ح ل م>

- [116] «Wensack, Concordance, I, 504; comp. Toutefois, ib. II, 28» والرؤيا تحوير من الشيطان
 «et ib 179» الرؤيا ثلاث فبشرى من الله . وتحويل من الشيطان عند بخاري، من 59 خلق
 11 (= 324,2)، توصف الرؤيا كما يلي الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان ذكرت
 مراجع أخرى في «Goldziher, Abhandlungen, I, 110» عن أصل الأحلام الحقيقية والكاذبة
 ومعاييرها للمير، انظر «ابن خلدون، ص 3/ 82-84، و 177-179»
- [117] انظر «تاج العروس 8/ 355»: الحلم الرؤيا فهما مترادفان وعليه حشي أكثر أهل اللغة ولفرق
 بينهما الشارح فخص الرؤيا بالخير وخص الحلم بضده.
- [118] إن سيطرة استخدام «حُلُم» (48 مرة في سفر التكوين، 4 مرات في سفر التثنية، مرة في سفر
 العدد، وغالبًا تمامًا في سفر الخروج واللاويين ويشوع وصموئيل الثاني والملوك الثاني وأخبار
 الأيام الأولى والثاني، مجده في سفر إشعيا ويروما ويونيل وركريا، وعند كتاب سيرة القديسين،
 يستخدم فقط في سفر أيوب، والزمزم ودانيال، 1) EHRICH، في العصر البيزنطي، أي، قبل
 تطور رؤى الخطافية في إسرائيل، هو أمر ذو دلالة
- [119] الحلم يعني «البلوغ» في (النور 58 و59)، وتعني أحلامهم في (الطور 32) «ذكاؤهم». انظر الحلم
 الذي ذكره «البيهقي، الخامس 347»، والذي ترجم في «Sources Orientales 2, 139 sq»، حيث
 تشخص كلمة رؤيا «الحلم الجيد» وأحداث أحلام «الحلم السيء».
- [120] (لروم 23): ومن آياته منامكم بالليل والنهار. «تفسير الطبري 21/ 20» يعتبر منام يوم والأمر
 مماثل في نصوح تالية (انظر المصدر نفسه. 24/ 6-18، 10، 9) والتفسير الذي نسبنا لينا أخى
- [121] (الروم 42). الله يتولى الأنفس حين موته والتي لم تمت في منامها فيمسك الله التي قضى عليها
 الموت ويوصل الأخرى إلى أجل مسمى.
- [122] (الأعداد 43-44): إذ يريكم الله في منامك قليلاً ولو أريكمهم كثيراً لفشلتم ولتزعجنكم في الأمر.
 يمكن أن يشير هذا النص للمعلق بحركة بدر إلى حلم جاء النبي في أثناء المعركة (انظر دابن هشام،
 444: والقسم 2/ 2، 87).
- [123] (يوسف 6، 21، 101)، انظر «تفسير الطبري. 12/ 186»
- [124] انظر «ابن هشام، 143». استحكم في التصارية واتبع الكتب من أهلها حتى علم علم من أهل
 الكتاب، «البخاري، 2/ 352 (= 60 أنباء، 21): وكأله رجلا نصر بقرا الإنجيل بالعربية
- [125] فدرس لدرس، بحث هذا العلماء حتى أيماننا بين المسيحيين، وخاصة عندما يدري
- [126] يشير لبحر التاموس الأكبر، من السريانية توموسو (باليونانية τὸν τωμωσ)، عند المسيحيين السريان
 إلى «سعد موسى الخامسة الأولى (انظر النسخ السريانية والآرامية من متى 5: 17)، أنا HO
 3 n. sq 701/ 12/ 1858، «Fleischer, in ZDMG»، فيرجع إلى «نمس»، أي «أشعش سراً»
 لشخص، ومن هنا «نحي (الله)» ضد هذا الأصل، انظر > 690-1859، 13. A. Sprenger ib
 2، 701، Cf. Q. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung.
- [127] «ابن هشام، 153» قارن مع «ابن سعد، 1/ 1/ 130» وإن هذا لبدء نبوة وإنه يأتيه التاموس
 الأكبر، وبعد ذلك: فهذا تاموس مثل تاموس موسى.
- [128] «الأغاني 3/ 114»
- [129] «ابن هشام، 278» 9

130] اصرب له مثلاً هو الصبر الذي تستخدمه النسخة العربية من أجل «قول مثل» (انظر على سبيل المثال لوقا 14، 7).

131] «ابن سعد، 1/1/113» (حديث جابر بن عبد الله). تشير هنا إلى القصص المتعلّقة بتكاثر البغداء التي ذكرها كاتب السير نفسه (انظر «المصدر نفسه، 123»): جعل النبي وقبلاً حبيب بعبدة م معبد التي تهب من سألوها من صانع هذه المعجزة قائلاً: «هذا واللوات الصاني الذي بمكة،» (ص 124) تشكي فاطمة لعلي ما أن الأسرة كلها تأمت من دول عشاء ويأته ليس هناك طعام لبعدها. فذهب علي لشراء الطحين واللحم بدهم؛ فحضرت الخير وطبعت. حين أصبح كل شيء جاهزاً، بعته لبيدي أباه، فوجده ممّداً في الحرم، يتهكك الجوع. استند محمد علي علي وجاء معه وحين وصل، رأى القدر تقلي فقال لا يهتد: «اسكي لعائشة» فملأت فصحة؛ ثم قال لها: «اسكي لحفصة!». فمعت إلى أن سكيت لزوحات التسع ثم قال لها: «اسكي لابيك وروحك» فمعت وقال لها أيضاً: «اسكي لنفسك وكلها» فسكيت نفسها، ثم رفعت غطاء القبر التي كانت لا تزال ملبدة على آخرها، وخلص علي إلى القبر. لقد أكلنا طائلاً شاء الله» (قارن مع سفر الملوك الأول 17: 7-9؛ يينا عند أرملة صرفة صيدا؛ لوقا 11 10-12، مرقس 4 31-33، متى 14، 13-15، مرقس 8 1-13، متى 15: 32-33).

132] عن هذا لنوع من الأحلام، انظر «Ehrlich 58 sqq., Oppenheim, 200».

133 Berakôt, 55^a, op. Oppenheim, 206.

134] جرى ذلك الحدث في عام (630 م)، في حين أن الطبري يضع تلك القصة في عام (627/6-8 م) يمكن أن نجد المحدث المذكورة في هذا النص إلى عام (626/5 م) (بعد معركة الجندى) حتى فتح مكة (نهاية عام 629/8 إلى بداية كانون الثاني 630 م). لكن قبل ذلك، في آب (8/ 629 م) جرت معركة مؤلفة على الأرض البيرونية في البلدة «ابن هشام، 798» وهذا يجعل من أسر العربي وانفصال حاكم بصري، مركز مقاطعة حوران، بهدف إبلاغ هوفل بما جرى، أمراً معقولاً.

135] تشير إلى أن الرومان كانوا يسمون العرب في ملكيتهم من إجماء الخفان (انظر We hausen, 174-5 «Reste» يسمح هذا الحلم باستنتاج أن ذلك المبع كان لا يزال مطبقاً.

136] (طبري، 1/1/1961-3) (قصة أبي سفيان الذي يقال إنه هرقل استجوبه بنفسه بعد ذلك الحدث، واكتشف من إجابات أبي سفيان الذي كان في ذلك الحين عدواً شديداً، أشارت لبوته جميعها).

137] قيل على لسانه «الأخاي». 3/ 114 هذا الناموس الذي أنزله الله جبرائيل وتعالى على موسى يا لبني فيها جدع أكون حين يخرجك قومك. ولدى رؤية الممّنان للروح القدس تول على يسوع رأى فيه المسيح (يوحنا 1، 30).

138] نظر «ابن هشام، 1001» وتزوج ومول الله صلعم عائشة بمكة وهي ابنة سبع سنين وبنيها بالمدينة وهي بنت تسع سنين أو عشر ولم يتزوج بكراً غيرها

139] «ابن سعد، 8/ 44» (انظر ص 46)

140] في قصة عائشة (انظر «ابن هشام، 731-7»)، التي هزمت المجتمع الفقي وأنشأت الاضطرابات بين الأرض والمخرج، تمت أن يتلقى النبي وهو يعلم بوهان بواقفاً. قد كتبت لروحو أن يرى رسول الله صلعم في نومه شيئاً يكذب به الله على... إنه وحيّ أتى ليعلم ذلك البرهان (المصدر نفسه، 735، ص 17-19).

141] «أسد الغابة، 4/ 67». عن قوة الشخصية التي برهن عليها عمر هذا اعتناقه للإسلام. انظر «ابن هشام، 229»

[142] «أسد الغابه، 4/ 462»

[143] «المصدر نفسه، 464»

[144] «المصدر نفسه، 462. قارن مع «ابن هشام، 279» في أثناء رحلة النبي المساويه، رأى وهو يدخل إلى الجبل «كفء مبرء»، قال سألتها: «أنت؟ فأجبت: لزيد بن حارثه» فرفق رسول الله هذه لبشرى إلى زيد بن حارثه. كان ذلك تعويضا يدين به محمد لزيد، ابنه بالنسي. الذي حرره من روجه ريب بنت جحش ليلحقها بحرقه، وذلك في عام 625/ 6، وفق للطبري، 1/ 1460-2³

[145] «ابن هشام، 347» ثم أمر بالنفوس فمحت، «ص 348». فيها عمر من الخطاب يريد أن يشتري عيشين للنفوس. كان النفوس الخشي يتألف من لوح، يدعى النفوس، يضرب عليه نوع من الثوب الخشي، يدعى ويل «أج العروس 4/ 264».

[146] طاف بي... طائف.

[147] انظر «ابن هشام، 346-38» قارن مع «ابن سعد، 1/ 2/ 17» المصطلح معروف في القرآن. انظر تعبير آذن مؤذن (الأحرف 44 يوسف 79)، لكن هذا الكشف غير موجود فيه

[148] هل ما يوحى به حديث مذكور (انظر القسم 2/ 2/ 10).

[149] «Die G don-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islams, in WZKM 29, 1915, 371-383. (bâru et ôvâQon» 188, 199 sq. كان حلم صموئيل (صموئيل الأول 3. 1-3) نفس غاي، الذي كان يهوه يتكلم وفقا لأمره.

[150] مكان في منتصف المسافة بين مي ومكة (انظر «يفوت، 1/ 192».

[151] نقرأ لمصارعكم، على عكس ميزك (انظر ادناه) الذي يقرأها لمصارعكم، رابعا «عنصر الجملة السابقة. ويمكن ترجمتها على نحو أقل تفصيلا كما يلي «ينتظركم مصو» فاس خلال ثلاثة أيام»¹

[152] «ابن هشام، 428-429» «ابن سعد، 8/ 39-38» «الطبري، 1/ 1292-3»³ «ابن الأثير، 2/ 89» (الأغاني 4/ 18).

153 Die G don-Saul-Legende und die Überlieferung der Schlacht bei Badr. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Islams, in WZKM 29, 1915, 371-383.

[154] عن رمزية هذا الحلم والأمور غير الطبيعية التي عطفها، انظر «Ehrlich, 85-90»

[155] انظر (الأفعال 3، 7-12، 43-44، 68) «ابن هشام، 444»

[156] اللهم أب قلت هذه العصابة اليوم لا تعد. عن هذا الشكل من القسم ذي الطابع السحري، انظر القسم [1/ 3/ 10] بعد فترة وجيزة، كان محمد (انظر «ابن هشام، 445») بصرف آخر ذا معنى سحري فقد رمى في وجه القرظين حفنة من الحصى أولعت القتال وحملت لأعداء يهربون.

[157] عطف حقة.

[158] انظر «ابن هشام، 439-440».

[159] «المصدر نفسه، 444» نرى الدور المحزوا للملائكة في هذه المعركة (انظر «المصدر السابق، 449-50» القسم [1/ 2/ 3/ 1].

[160] أي فيما يرى النائم وإني لبين النام وليقطان.

[161] «ابن هشام، 437» «Q1.v Mzik. op. en., 373».

[162] «ابن هشام، 490-8، 257-8» (ظهور الملائكة لأي جهل على شكل بعير) انظر القسم [1/ 2/ 3/ 1]

[163] إشارة إلى الجروح التي أصاب النبي في وجهه في أثناء تلك المعركة «ابن هشام، 571-2» انظر المادش 163 في هذا القسم

- [164] شجرة إلى حرة، عم النبي، الشهيد الأول في تلك المعركة (سيد الشهداء): «ابن هشام، 563، 5»
- [165] بطر «ابن سعد، 2 / 1 / 26» قارن مع «ابن هشام، 557-8»، حيث يروى هذا الحلم على شكلين متشعبين وكرر اختصاراً «رأيت بقراً، رأيت في ذباب سبيي فلماً ورأيت أبي أدخلت يدي في درع حصية، فلما أتيتها المدينة» (ص 557-8). أما المصيفة الأخرى، فهي كما يلي «رأيت بقراً في تذيب [] 1. فاما البقر فهي نمر من صحابي يقتلون؛ وأما النمل الذي رأيت في ذباب سبيي فهو رجل من أهل بيتي يقتل» (ص 558).
- [166] «ابن هشام، 558»، قارن مع المصدر السابق، حيث أن بيتي حلفاً النبي جراح جبهته في ليوم الأول، أمام الطائف المحاصرة: «رأيت، قال لأبي بكر، إنه يهدي لي قصعة مليئة بالقسطة؛ لكن ديكاً فيها تمقاره وانسكب ما فيها». فقال له أبو بكر: «لا اظن أنك متصل اليوم إلى بيتك».
- [167] «ابن هشام، 796»
- [168] «المصدر نفسه، 795».
- [169] الطبري، 1 / 1796³، «ابن الأثير، 2 / 240» قارن مع النبوة التي تلفظ بها محمد في مقبرة بئح «ابن هشام، 1000»
- [170] «ابن سعد، 2 / 2 / 2» قارن مع «ابن هشام، 1000» قال النبي لأبي موهبة في مقبرة بئح: «لقد أحضرنا في مفاتيح كنوز هذه العالم والألفية على الأرض ثم الجنة، وسألوني أن أختار بين ذلك ولقاء ربي و الجنة» فحسب أبو موهبة على أن يختار الأول؛ فأجاب النبي: «لقد اخترت لقاء ربي والجنة».
- [171] عن هذا الموضوع، انظر H. Lunnon, La Bâdie et la Hira sous les Omeyyades, in MFO 91-112، 14/1914، حيث كتب: «بسبب التركات المرتبطة بالهجرة والإقامة في المدينة، لمنا نعلم كيف آله كان يمكن للمرء حين يصعب بالحسنى أن يعرض نفسه للثبات في آله مناطق» (p. 93, avec renvoi à Ibn Hanbal, 1, 192).
- [172] انظر تيفوت، 2 / 36. من المحتمل أن يكون نعت لطيفة، أي المدينة ذات الريح الطيبة والذي أعطاه النبي للمدينة العكاش هذا الحاجس (انظر الملاحظ، الحيوان 44/3-5). قارن مع ذلك مع «مراسد، 1، المقدمة العربية، 2» سمى النبي المدينة طيبة لما فيها من الطيب والفضل به ورغب عن يثرب لما فيه من لفظ الغريب.
- [173] «أسد الغابة، 2 / 201-2» يذكر ابن الأثير المعاني في هذا الصدد وهشام ابن نكلي، ثم يذكر في مكان آخر (5 / 362) ابن قتيبة، في غريب الحديث. قارن مع «الدهارسكري، جيس 2 / 198»، الذي يفتحهم الحلم الأول (الجندي) والثاني (النار) بملهم آخرين «رأيت النعمان من المنذر مزينا بقرطين واسورقين». قال النبي: «إنه مثل العرب الذي يستعيد برجله وجماله رأيت، يا بني الله، يصيب رولره، عجزاً شطاء تخرج من الأرض. إنه، قال لرسول، ما بقي من العالم»⁴
- [174] يجمع كاتب متأخر هو حسن المصري أحاديث صحيح البخاري المتعلقة بتفسير الأحلام في كتابه من 26 ورقة (انظر القسم 2 / 2 / 62 رقم [79])
- [175] انظر (يوسف 6). وكذلك يجتنبك ذلك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك
- [76] انظر (يوسف 37) قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا يأتيكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما علمي دي
- [177] «ابن هشام، 254-5»

- [178] «ص 162»
- [179] «أسد لغاية، 2/ 292».
- [180] «ابن هشام، 1001».
- [181] «البخاري، الملقح 3/ 2431⁴ (مقطع من ذيل للمقتل).
- [182] «ابن هشام، 763».
- [183] «المصدر السابق»، «الطبري 1/ 1581-2»³، «ابن الأثير، 2/ 169» يعلمنا ابن هشام «ص 1003» أنه في الحقل الذي أقامه النبي بمناسبة رواحه بصفية، «لم يكن هناك دسم ولا لحم، بل فقد أقمعة أساسها الطحين والتمر»، والأرجح أنه فعل ذلك احتراماً للتعليمات الغذائية في ديانة روجه الجديدة. وعلمنا مقطع آخر يتعلق بها للكاتب نفسه «ص 766» تذكر أسطورة يهودية لتوراتية في طبعة «Wüstenfeld, I, 14, corr. Qasalat en qataita».
- [184] «ابن هشام، 1019»، «ابن الأثير، 2/ 252» توجد رواية أخرى لهذا الشهد، لا تشير إلى مثل ذلك الخوحي، بن توفيق في ما يتعلق بواقع أن جسد النبي غسل من فوق ثوبه «ابن هشام، 1018».
- [185] هو دافع بن حارث، الملقب أبو بكر لآله في معركة الطائف كان يزل على طول التحصينات بمساعدة بكر «تاج الخروس 3/ 40، السطر 19 وما يليه».
- [186] «أسد لغاية، 3/ 61».
- [187] وكان لأي بكر الصديق فيها (= عمر الوزيا) يد طولاً «ABŪLPEDA, Hist. Antiel., 181» وكان أبو بكر ممن يمر الوزيا في الجفلية ويصيب فرجون إلى ويستغفرون عنه «الشهرستاني، المد، علي هامش ابن حزم، 3/ 225». نصيف إلى ذلك حديثاً يحمل اسم ابن مسعود «الديار بكر، طيس 2/ 23» أنا مدينة العلم وأبو بكر أساسها وعمر حيطانها وثمان سقها رعلي بها لا تقولوا في أي بكر وعمر وثمان وحلي إلا عوا.
- [188] Cf Lammens, Le «Triumvirat» Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obeyda, in MFO 4, 1910, ... 7, n. 6.
- [189] «أسد لغاية، 1/ 1314» يروي هذا الحزم على نحو آخر في نصٍّ ينسب لابن لعية، انظر القسم [2/ 55].
- [190] «ابن سعد، 3/ 243»
- [191] «المصدر نفسه، 242»؛ قارن مع «أسد لغاية، 4/ 73». خطب عمر في الناس فقال رابت كان ديك بشرني نفرة أو نفرتين ولا أرى ذلك إلا حضور أجلي.
- [192] «ابن سعد، 3/ 218»
- [193] «المصدر نفسه، 282».
- [194] انظر القسم [2/ 58] و[2/ 59].
- [195] «ابن سعد، 2/ 125»
- [196] Cf F. Krenkow, The Appearance of the Prophet in Dreams, in JRAS 912, 77-79, complété par I. Goldziner, ib., 503-6.
- [197] «لأعبي، 7/ 6».
- [198] «لمصدر نفسه، 12».
- [199] Cf ref. in GAL I, 63, S I, 121, C A. NALLINO, La Littérature arabe, 192 sqq.
- [200] فلا رب فيهم حيث يهيموني ولا زلت في أشياهم أغلب

- [201] «الأغاني، 124/15»
- 202 Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, in Colloque de Royaumont sur «Les rêves et les sociétés humaines», trad. Espagnole, Buenos Aires, 1964, 193 sqq.
- 203 Cf. En particulier, Annuaire du Collège de France, 41^e année, pp. 85-6
- [204] «الأغاني، 23/15»
- [205] «ياقوت، 1/343»
- [206] أبو ذؤيب القاسم بن عيسى المعطلي (توفي عام 225-6 هـ / 839-40 م)، وهو أحد كبار صياد المأمون، ألف العديد من الكتب، من بينها: «كتاب الزيات والصيد»، «كتاب السلاح»، «كتاب الرواة»، «كتاب سياسة الملوك» «ابن خلكان، 2/41»، رقم 549.
- [207] «البيهقي، المحاسن، 344».
- [208] «هيون، 1/318» (مشورات القاهرة).
- [209] «البكري، معجم، 279».
- [210] قبة قرب الكعبة، وقد أدخلت ضمن المسجد «ياقوت، 2/262»، «البكري، معجم، 278»
- [211] جبل قرب مكة «ياقوت، 2/476».
- [212] جبل مرتفع شمالي المدينة، جرت على سفحه المعركة الكبيرة التي تحمل اسمه «ياقوت، 1/144-45»
- [213] اسم القمم الأربعة بين مكة وعرقات «ياقوت، 1/144-45».
- 214 Cf. Laminens, Etude sur le règne du calife omayyade Mo'awia I^{er}, in MFO 1/1906, 1-08; 2/1907 1-172, 3/1908, 145-312' G. Wiet, L'Empire néo-byzantin des Omayyades et l'Empire néo-sassanide des Abbasides, in Journal of World History, 1953 63-70
- [215] «ابن الأثير، 4/400»
- [216] «ابن أثير، معارف، 202»
- [217] «عاسن، 344».
- [218] «البلد، 3/25»
- [219] هي الخريطة النظرية ل: يا عاصي بظر أمي.
- [220] «البيهقي، محاسن، 346-47»
- [221] «ابن الأثير، 4/444-45».
- [222] الأسرج
- [223] بلد البوب، وهي عاصمة مملكة البوب التي كانت توافق في ذلك الحين مناطق لبوب وزامورا وسلامانك، كانت تلك إحدى مقاطعتين إسبانييتين (أستورياس وألبو، في الشمال الشرقي، وجيان ليرييه في الشمال) أفلتت من سيطرة العرب عليهما.
- [224] «24/9»
- [225] الأدفوس
- [226] «8-100/10»
- 227 Cf. Le rêve dans la société musulmane du Moyen Âge, op. cit.
- 228 NÖLDFKE-Schwauly, Geschichte des Qorans, I, 46, n. 5.
- [229] «ابن خلكان، الوفيات، 1/237» (مستشهداً بابن سعد).

- [230] «المصدر نفسه، 637» (مستشهداً بـ«الخطيب، تاريخ بغداد»، الذي يستشهد بدوره بابن عبد الحكم).
- [231] «المصدر نفسه، 597».
- [232] الأمر يتعلق بالضرورة بأي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، مؤلف العديد من الكتب التاريخية حول مصر (انظر GAL S I. 229)؛ لكنه توفي في عام 350 هـ/961 م، قبل نحو خمسة وعشرين عاماً من ابن نباتة. لم تتمكن من العثور على ذلك السرد في الملحق المعمل بكتبة «معصية، بلدي بيد من عام (347 هـ) ويصل إلى عام (424 هـ/959-1003 م) (مختبرات Guest in 2) (The Governors and Judges of Egypt, Gibb Mem. Ser. XIX, Londres - Leyde). هل هو موجود في عمل ابنه عمر، فضائل مصر، الذي أعاد تأليف كتاب أبيه بالعنوان نفسه (4) 1986, n° 40. J. Oestrup in Verh. D. Ak. D. Wiss. Zu Kopenhagen ولم يتمكن من مراجعته».
- [233] «ابن عسكان، م س ذ، 1/ 401-2» نشرت حلب ابن بلة في القاهرة في عام (1282، 1302 هـ)، وفي بومباي في عام (1282 هـ) حقق سليم (Slane) المخططة المذكورة ونشرها في «JA 37» (1977) 9/1840 (ser. I) بعنوان (مخططة المقام).
- [234] «المقبس في تاريخ الأندلس» و«كتاب التن» (انظر «EI» s. n).
- [235] «ابن عسكان، م س ذ، 236-7». عن هذا النوع من الأحلام، التي ترى فيها شخصيات في الحلم وتستهجوب، انظر «القصوي» الرسالة القصيرة. 230-2. يقال إن الملاحظ رزي في الحلم ورجاب على سؤال «ماذا فعل الله بك؟» المصدر نفسه، 231. قالاً: فلا تكتب بخطك غير شي يسرك في التهمة أن تراه.
- [236] انظر المخطوطة السليمانية، رئيس الكتاب مصطفى أفندي 545، 51 ورقة (كثبت الأوراق 45-51 منها بيد حليقة)، نسخة قديمة، مسكي، 13x18. نجد فيها كتابة بالأحرف العربية لأيات من القرآن ما يتعلق بسرد أحلام، انظر الورقة [45] وما يليها.
- [237] انظر الموطع السودجية في لمد دراسة الأحلام في الإسلام في «Eranos-Jahrbuch 12/1945» 2. «Annuaire du Collège de France, 41^e année 1946/1, 84-86; 42^e année 1946/2, 241-5» ينفي أن يوجد في أوراش مما أرى إياه، تحتوي على وثائق غنية حول الأحلام عند الصوفيين. وهو الموضوع الذي كان يعنى أن يستطيع عمل دراسة طويلة له يوماً ما.
- [238] «Annuaire du Collège de France, 41^e année 85» في السنة التالية (ال 42)، تطرق ماسينيون إلى استراتيجيات الإسلامية عن القهطية الانتهاكية وغير الواعية للحيال وللحواس «لداخية» لأخرى مقابل الحواس الخارجية، وصحتها في ثلاث فئات: (1) الألوال التي ترى في الأحلام وفي لاسمدها، وفق التصنيف القديم بالمضادات . . . (2) الطرائق والإيقاعات الموسيقية والانفعالات لميرة التي يرمز إليها وتسدعها في اللاوعي . . . (3) العطور والمذاقات (بيلة أقدر = لبة العطور السبعة) . . .
- [239] «Annuaire 42^e année 44». نظراً للميل الطوفوي والمزوي للأهوب الإسلامي لارني، يقترح ماسينيون «البحث في الأدب الإسلامي للوزير في نقد دراسة الأحلام عن كتابه الملاحظات العربية، وفق مواضيع مفصلة، في وثائق مماثلة لـ«النماذج الأصلية» التي توسها بلغ» راعطى على دت

مناً في مواهبه عن «المداح الأصلية» : «القطعة من الوثائق التي جمعها حول صلاح
>Eranos-Jahrbuch, loc. cit., 744 sqq».

[240] منشورات بولاق، 1284 هـ، 228-30.

241 Cf. Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, 175 sqq.

[242] تصور وإلهاماً، حول المعنى الفلسفي لهذين المصطلحين، انظر من أجل الأول : H A Wolfson، >

The terms of tasawwur and tasdiq in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents, in The Moslem World April 1943, 114-128. ومن أجل الثاني،

انظر : S P es, Nouvel es études sur Awhad al-Zamān Abū I-Barakāt Al-Baghdādī, in : «Mém. De la Société des Et Juives, I, Paris, 1955, Appendice II.

[243] أصدرتكم رزياً أصدرتكم حديثاً

[244] انظر حالتي الجلاء ص 231 وعبد الله الزركاد ص 232

245 Sur ce chapitre cf. R. Hartmann Al-Kuscharis Darstellung des Sūfismus, mit Übersetzungs-Beilage u. Indices, Berlin 1914, (Turkische Bibliothek, 18), pp 163-167

[246] «القشوري، م ص 223»

[247] «المصدر نفسه، 234».

[248] «المصدر نفسه»

[249] «الوثائق، 1/ 707»

[250] رأيت في المنام كأن قالاً بقول في انظر للربيع السبصر : Ed. O Löfgren, I, 46, 15-16, 49-50 : 55, II, 174

[251] > 308, 2

[252] «المصدر نفسه، 336»

[253] منشورات المعهد الفرنسي في دمشق، بيروت 1949، 241 صفحة.

254 Cf. p 159, n° 9th et 143.

255 Cf. pp 159-60, n° 9th, 14, 27, 44, 46, 47, 63, 94, 116, 120, 120^b, 128, 142^a, 143, 146, 148, 152, 167, 168

256 Cf p 160 n° 128, 143, 146, 152

[257] عن المجموع، يمكن أن يكون لأربعة أحلام مدى فهي يقول صوت في المنام يهودية بأن تعنى الإسلام كهي تستطيع الزواج بمسلم (رقم 142)؛ وتدين مسيحية الإسلام بعد أن رأت مناماً (رقم 94) ويحذر حلم إسرائيلاً بأنه وحدها صلاة ورع تستطيع أن تعيد له الفهم الذي أصدره والذي كان بمثابة (رقم 116)؛ يقرر على خوجة أن يذهب إلى الحج بعد أن رى مناماً الدره ثلاث مرات (رقم 168)

[258] أصدر منام ابن حام الطائي بأنه سوف يضطر إلى استبدال العير الذي صهي به ملك، بعد أن رأى حتماً، على قبر أبيه (رقم 14)؛ وأندرو للأموه يحلم بأن يساعد ابنه حسن الذي يعاني من صانقة (رقم 44)؛ ويطلق تاجر معلش حتماً بعدة بالثروة في القاهرة؛ فيذهب إليها (رقم 46)؛ ويعلم سارق في المنام بإمكان ودعية تركها عجوز، فيذهب ليطلب لها (رقم 128)؛ ويحلم ملك بأنه سوف يتمكن من إعجاب الأطفال، إذا أكل حباً للرمكان، وهذا ما فعله (رقم 167)

[259] انظر 91-93

[260] كان ابن مسيب قد رفض البيعة لابن الزبير في المدينة، فامر هذا الأخير بجلده (اس سعد، 5، 90)

- [261] الأوجح أن الأمر يتعلق بالثنية البيضاء، وهو عمرٌ قرب مكة، على الطريق لقادمة من المدينة (يافوت، 936/1).
- [262] آخر الرؤيا أربعون سنة يعني في تأويلها.
- [263] يفر النضر فخصلة، «ورفعت»، وبدا لنا أنسب للسياق أن نقرأ فجلست.
- [264] 7/ 1 / 140-150.
- [265] «المصدر نفسه، 140».
- [266] لم يفهم عبد اللطيف، تفسير النامات العربية بعد ابن سيرين، دمشق 8958، صفحة 9، هذه الجملة جيدة «وامت في الحلم طائراً يحلف الحسن المصري من منبره الشخصي».
- [267] ابن سعد، 7/ 1 / 126-7 «وليس صفحة 136-7 كما في كتاب عبد اللطيف» تلميح إلى مفسر الأحلام، وفي هذا الأخير، في 7/ 2 / 27، 28.
- [268] «حيوان، 1 / 130». كان لقب كلاب النار يعطى للخوارج «المصدر نفسه، 131».
- [269] «المصدر نفسه، انظر كذلك 4/ 89»، حيث يقال وفق الأصمعي إن «رجلاً رأى في منامه أفاعي في حجرات منزله، فسأل ابن سيرين أو (مفسراً) غيره عن ذلك، فأجابه قائلاً: «إله رجل يستقبل في بيته أعداء المسلمين» وبالفعل، فقد كان الخوارج يجتمعون في بيته».
- [270] «المصدر نفسه، 4/ 119». يضيف الجاحظ: وما أعرف هذا التأويل ولولا أنه من حديث لأصمعي مشهور ما ذكرته في كتابي ليس هناك ما يفاجئني في أن ترمز النعامة إلى الفتاة، وانطباع «الطعن» على بني حبيشة يفسر بواقع أنهم كانوا على الأرجح بين القبائل العربية لنادرة التي كانت تستخدم الطحين، على الأقل، في العبادة T Rahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale ch 11, s. al-Uqaysir.
- [271] «المصدر نفسه، 7/ 57-8». أشير إلى بعض الاستشهدات الأكثر تأخرًا عند C. E. Von Crunebaum, A note on Arabic Dream-interpretation, in The Psychoanalytic Review, 30, 1943, 4.
- [272] انظر القسم [2/ 2 / 55]
- [273] (مبشورات القاهرة 8326 هـ، ص 448-9) «traduit par Lecomte, Le livre des divergences du Hadîth, Damas, Institut Fr., 1962 p. 381»
- [274] «مبشورات القاهرة، 1 / 38».
- [275] ثمانية ثمانية، فارت مع «العقد الفريد 3/ 315»: ثمانية ذواهم.
- [276] «لعقد الفريد، 1 / 204».
- [277] «عيون، 1 / 318».
- [278] «معقد الفريد ج 5 ف».
- [279] «أبو لؤسم محمد الحساوي، تعريف الخلف بالرجال السلف، 1، الخواطر 1987 م، ص 94 (في السيرة الذاتية محمد بن إبراهيم الفيضوي الإبلي)، وهو لا يذكر معشوره.
- [280] انظر القسم [2/ 2 / 59، 67] يبدو أن السلي قد استخدم عمل الكرماني على نحو كبير (انظر القسم [2/ 2 / 59، 103]).
- [281] انظر «حاشي خليفة، 5/ 463». من صحف إبراهيم ومن كتب دميال وعن سعيد بن المسيب وعن ابن سيرين

- [282] سبق أن لاحظ ذلك شتاينباير > M. Steinschneider Ibn Shahrin und Ibn Sirin. Zur «Literatur der Onirokritik, in ZDMG 17/1863 244
- [283] نجد بعض الإشارات إلى المصادر المتعلقة بهذه الحقبة في «GAL S I, 102»، وعند «عبد مدام» م س د، 10-12. عن العمل الموزع إليه، انظر القسم (2/2) 59، 117.
- [284] انظر القسم (2/2) 59، 97 صنف هذه الترواس «لوكونت» ابن قتيبة «متمل 1965، صفحة 157-8» بين «الأعمال التي اختفت أو المشكوك في أصالتها»
- [285] انظر القسم (2/2) 59، 27.
- [286] ثم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي يمكن عد الكتاب المختصر هو العنوان، ولترجمة من تأليف ب. «الله».
- [287] انظر القسم (2/2) 59، 27.
- [288] Cf ms. Paris 2749. fol 9^v-13^v
- [289] لا نحذف منه سوى الأمثلة المزدوجة أو المتعددة المتعلقة بنفس المبدأ
- [290] فاروق القسم (2/2) 28 وما يليه، فاروق القسم (2/2) 57.
- [291] Comp. (تأويل غلط حديث)، trad. Leconte p. 361
- [292] راصدق الرؤيا رؤيا ملك أو مخلوك.
- [293] فصحة من الخشب موضوع في عقل الكلب.
- [294] فارد مع المصنفين 291 و419.
- [295] فارد مع «Anérodore, ch. IV, p. 23 sq.» والقسم (2/2) 56، 2-7. انظر صياغة أخرى لهذه المبادئ الستة، في (1-2). وما ذكره «Douté. Magie et religion, 403 sqq.» نجد أمثلة عديدة تبرز هذه الطرق الخمسة، جمعت في كتاب للمصري «حياة الحيوان»، مذكور في > J. De Somogy, «The Interpretation of Dreams in Ad-Damiri's Hayat al-Hayawan, in JRAS 1940, 1-20».
- [296] «الترجمة العربية، ص 28-22»
- [297] انظر > ابن النديم، الفهرست. 255 (الفقرة حول الفلاسفة)؛ 316 (الفقرة حول مفسري الأحلام).
- [298] Cf Un schéma dans Sources Orientales, 2/1959, 132.
- [299] in JRAS 16/1856, 118-171 (liste p. 153 sqq.).
- [300] in ZDMG 68-1914, 306.
- [301] T. IX. Verzeichnis der arabischen Handschriften, vol. III/1891 574-88 (n° 4263-4289).
- [302] Parva Natura ia. trad. Nouy. Et notes par J. Tricot, Paris 1951 (Bibl. Des Textes) انظر
- Petris trates d'Histoire Naturelle, texte établi et traduit par R. (philosophiques) Magnier Paris 1953, coll. des Universités de France. 4, 5). Du sommeil et de la veille pp. 64-76, Des rêves, pp. 77-87; De la divination dans le sommeil, pp. 88-93
- عن هذه الدراسات، انظر «عبد الرحمن البغدادي، مخطوطات أوسطو عند العرب ص 20-41» انظر لقسم (2/2) 61، 66 «علة النوم والرؤيا».
- [303] فارد القسم (2/2) 61، 90 و107. > H. J. Drossart Culfos à Leyde, Templum Salomonis, 1943 (thèse) نشر كتاب (somno et vigilia) مع ترجماته اللاتينية وتعليق تيودور ميتوشيك (Theodore Mérochme, m. 1332).

- [304] نشر هذا الكتاب عبد الرحمن بدوي، بعد مشروعه كتاب (De anima) لأرسطو، القاهرة 1934 م. عن نظرية الحلم عند أرسطو، انظر > p. Traum und Traumdeutung. Hirschenschtz. 117 sqq.
- [305] يلي ذلك كتاب حصن الآيات العظيم في تفسير أوائل سورة الأنعام (1-61)، وكتاب «حواش على شروح المؤلفين للسيد الشريف» (ورق 62-180) نشر المدرستان الأولتين في مخطوطه أهدب للمسلطان بياريد 2 (1481-1512) ونشرت الأخيرة في مخطوطه سلطان سليمان 2 (1520-1566).
- [306] وفق بن النسيم، فهو أيضًا مؤلف كتاب النجوم والعمال والقبائل والزجر، وكذلك كتب الفرعة
- [307] عام شد نصف أول أو الكتاب المير في علم النجوم في الخلاقي والعشرين من (مضاد منه مست وسين وسندية على يدي إبراهيم بن إسحاق الكري مؤلفه.
- [308] ركب في مستهل مصر المبارك سنة ثلثة عشر وسبع مائة بحروسة القاهرة بخط مؤلفه . . لكا نقرأ بخط كاتب آخر بعد ذلك تم الكتاب المبارك المسمى بالحكم والعباد في تعبير المدمات في ثلث عشر شعبان . سنة ثلثون وثمان مائة . بسبب نقص الورقة الأولى، لم يكن اسم المؤلف موجودًا على الدراسة؛ ويمكن أنه تكون اختاره قد كتبها ذلك الذي عنه.
- [309] Cf Cf Krumpholtz, Geschichte der byzantinischen Literatur⁴, 631, Fr X Drexel, Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 39, in Byzantinische Zeitschrift 26, 1926 290-314, M Steinschneider, Traumbuch Daniels und die onirokritische Literatur des Mittelalters in Serapeum 24/1863 93 sqq 209 sqq. Ed. D'un ms. Plus recent par E. De Sloop, in Revue de Philol. de Lit. Et d'Hist. Ancienne 33/1909, 93 sqq.
- [310] فارن مع أي على الدقاق، الذي ذكره القشيري (انظر القسم 2/2 /40) وما يليه، وابن ليلان القري (انظر الماشي (344) في هذا الفصل)
- [311] (انظر الورقة 381)؛ ونشرت كتابته عن خط مؤلفه من تاريخ سنة اثنا عشر وسبعماية العهد الفقي علي ابن نابل البدوي . وكان غناره شعر الإسكندرية . . هار الأحد خامس عشر ربيع الآخر سنة أحد وثلثين وثمان مائة
- [312] نجر الكتاب المبارك محمد الله . في أوائل شهر رجب الفرد سنة تسع عشرة وثمان
- [313] لشرح على أنفس إقامة قائمة بهذه الاستشهادات ومقارنتها بالنسخ العربي لأرمينور، فور إخراج عن الديبوري الذي عثر لتحقيقه (امل لم يحقق)
- [314] ببلي الإشارة إلى أن المخطوطة باريس 2745، 206 ورفات، قياس كبير، نسخي لعام 781/1196، لا تحوي سوى الفصول الأحد عشر الأولى، والباب الأول من الفصل الثاني عشر وبداية الباب الثاني (حتى يزار)
- [315] انظر «مخطوطة تياصوفا 1730، 171 ورقة، 17 × 11، نسخي، الأصول بالذهب، سيدة الملكية بتاريخ 804 هجري، وهي نسخة جميلة، «مخطوطة ساري، 173 ق، 173 ق، نسخي لعام 729 هجري، 19 سطرًا، 31.5 × 21»، «المصنوع منه 3172، 203 ورقة، نسخي لعام 743 هجري، 19 سطر . 26.5 × 18.5»؛ «مخطوطة الفصح 3649، مخطوطة بورصة أولو جامع 1004، 147 ورقة، نسخي من دون اسم، 26 × 18»؛ «خوارج 3093، 126 ورقة، نسخي لعام 826 هجري، 21 × 15»؛ «باريس 2750 و 2751 (Vadja. Index, 646)، اختصره أبو حميد محمد بن محمد القيسي، ساري، 11، 164-279 ورقة، نسخي من دون اسم، 17 سطرًا، الجزائر 1541، تحت عنوان «حكم في اختصار المعلم».

- [316] انظر المخطوطة كوبرولو 1227، 153 ورقة، نسخي من دون اسم، 20.5×15 (قبل العام 1078 هجري، تاريخ شهادة المشراء، الورقة الأولى)، برلين 4265، القاتكان 1304، 1.
- [317] انظر المخطوطة عاطف أفندي 1976، 232 ورقة، نسخي من دون اسم، 15 سطراً، 20×14 «مخطوطة لائلي 1694، 173 ورقة، نسخي لعام 974 هجري، 21×13 » «المصدر نفسه، 1696، 193 ورقة، نسخي لعام 1090 هجري، 17 سطراً، 20.6×14.6 » «مخطوطة جامعة كتيخانه 4868، 218 ورقة، نسخي لعام 928 هجري، 17 سطراً، 24×16 » «مخطوطة السليمانية 736» «مفاهمة 8183، نسخة العام 1101 هجري» «مخطوطة برلين 4266، 175 ورقة، للعام 1105 هجري» «مخطوطة دمشق، المفاهمة 5537، 106 ورقات، نسخة تعود لعام 1243 هجري
- [318] انظر المخطوطة محمد حافظ أفندي 120، 246 ورقة، نسخة تعود لعام 1038 هجري، 17 سطراً، 21.5×14.5 » «مخطوطة سليم آغا 545، 1 الورقة 1-186، خط فارسي جميل لعام 993 هجري، الكلمات الأصلية باللون الأحمر، الفصول والإطار بالذهب، مزين على نحو جيد، يازيد، عمومي 3922.
- [319] انظر المخطوطة بورصة، أولو جامع 1986، 247 ورقة، 21×15 ، نسخي قديم نوفا، لكن هناك كثير من الأخطاء، التصححة بيد حديثة، تبدو كأن الشهادة توجد في بداية المخطوطة 1987. حيث نجد تاريخ 745 هجري، «مخطوطة جامعة كتيخانه، أ 4864، 218 ورقة، 17 سطراً، 24×15 ، نسخي لعام 1233»
- [320] انظر المخطوطة كاستمونو، 2997، غير ورقية، نسخة لعام 954 هجري (من منطقة حلب) «مخطوطة مجدلني وهي أفندي 938» «مخطوطة ستراسبورغ، 4232، 3، تعبر النمام وتسمى الأحلام».
- [321] انظر المخطوطة مهر شاه سلطان 178، 314 ورقة، 23 سطراً، تاريخه 1148 هجري
- [322] «مخطوطة بورصة، سكرم أوغلو 1027، 156 ورقة، 10×13.5 نسخي لعام 1021 هجري».
- [323] انظر المخطوطة برلين 4263، الورقة 1-42، نسخة لعام 1840 هـ/ 1640 م، (انظر الوصف الذي أعده أهلوردت، «مخطوطة لائلي 1636 مكرر، بعنوان منظومة(*)».
- [324] انظر «مخطوطة برلين 4264، الأوراق 43 - 98، التي تحتوي فقط شاة هذه القصيدة (نقص 48 إلى 95) التي تألف من 1485 بيتاً
- [325] وانظر لغزاع من نقله على يد العميد . . عبد الملك بن أبي الفتح منصور الشبلي . . بتاريخ سادس عشر من صفر المبارك من سنة ست وستين وسنماية
- [326] الفال نظر الرؤيا والمفاتيح كاليفورنيا
- [327] ثمري المجموعة (التي حصل عليها رمتبهارت من المفاهمة في 19 أيار/ مايو 1894 م) على سنة كتياب علي التتالي. «الصبر» لاس غنام، تفسير الاختلاجات» (انظر ملحق بالقسم 2، 3، «تفسير» لأحلام» لابن سيرين (مروي عن الإمام جعفر الصادق)، «تفسير اسمه على دورب السبعة كواكب»، وكتب بعنوان «في التيات» حول ما ينبغي للمرء ان يتوبه قبل لصلاه وقبل أي فعل ورع»، وكتبا آخرى بعنوان «سرب الفال مافقر آن العظيم»
- [328] هو التاريخ الذي أعطاه حاجي خليفة (انظر مع ذلك «مخطوطة مجدلني وهي أفندي 933، الورقة الأولى) حيث يشير يد حديثة إلى أنه توفي في العام 1000 للهجرة.

- [329] انظر مع ذلك «لوح العروس 3/ 4، لسطر 28 وما يليه». والحسم، من عهد الملك الحلال ثقه مشهور توفي سنة (532 هـ).
- [330] «النيبوري، مخطوطة باريس، لقائمة الخامسة عشرة، الورقة (44v)». لا تحوي «مخطوطة برلين 10047» سوى على هذه القائمة «Ahlwardt, p. 460» انظر «حاشي عليفة 2، رقم 3068، 4، لرقمان 7924 و 9330» ولذلك يبدو أن مصدرهما هو النيبوري.
- [331] «مخطوطات باريس 2745، لورقمان (45-44)» مخطوطة أسعد أفندي 1833، لورقمان (31-32) «مهوريس (٩)» الأرجح أن الأمر يتعلق بتحويل قفر فوربوس، الذي يمرر إليه مؤلف «العهرس، صفحة 316، دواصة عن النوم والصحو (انظر القسم 2/ 2، 61، 90)
- [333] انظر القسم (2/ 2، 61، 91)
- [334] كتب حمد تلاميذ أبي زيد البلخي (الذي توفي عام 322 هـ/ 934 م)، اسمه صعب الحفظ. وهو ممن بن فرعون، فريحي: «GAL S I, 435» كتاباً بعنوان: «جوامع العلوم» في مقالبين، تتحدث الثانية منهما عن الفلسفة والطبائع والفراسة والسحر وتفسير الأحلام والتنجيم (تصوير في > Cairo², VI 182 cf A Zakī P Mémoires sur les moyens propres à déterminer en > Egypte une renaissance des lettres arabes. Le Caire 1910, p. 12 cité in GAL loc cit.
- [335] اهري، هل هو الرياضي والميكانيكي هرون الإسكندري، المعروف عند العرب بمد لسطا بن لوطا (توفي عام 300 هـ/ 912 م)؟ انظر «GAL S I, 366. 2 et 956»
- [336] تجد ملاحظات حول بعض الأسماء المذكورة في هذه القائمة في > Schwarz, in ZDMG 67/1913, > 482, n. 2; A. Fischer, ib. 68/1914, 315 sq.
- [337] رزيت هذه المخطوطة في مخطوطة، والأرجح أن ذلك كان في السراي؛ وقد سقط اسم المجموعة وانزل من بطانتها.
- [338] «كتاب الأضداد» 119، Houtsma, Leyde 1881.
- [339] انظر القسم (2/ 2، 61، 2)
- [340] «Ahlwardt n° 9» يسبق اللب نفسه على محمد بن محمد المدني أبو الطب
- [341] نهاية فأحدثني القوة الشرعية أن أجمع ما ورد في تصور الرؤيا من الأحاديث النبوية التي ذكرها الإمام محمد بن اسمعيل البخاري وفي صحيحه مروية.
- [342] فتم هذه المجموعة إسماعيل باشا؛ مثاله 30 «Ahlwardt, n° 4280» مع سراج الدين إسماعيل بن أبي بكر بن المقرئ، توفي عام (837 هـ/ 1433 م) «GAL S II, 254».
- [343] Sur cet ouvrage, cf. P. Schwarz, Trauun und Traumdeutung bei Abdalgani an-Nābu si in ZDMG 67/1913, 273-93 (ib. 681 3. remarques de Fischer). Fischer Die Quelle als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des Abd al Ranz an-Nābulai, ib. 68/1914, 275-325.
- [344] مصدره هي «النيبوري، ابن الدقاق المقرئ، الحكم والغايات في تصور المشاهد»، «الذواي، منتخب»، «المزني، الإشارة»، «ذهب الدين... أبو هيد محمد المقدسي، تنحكم في اختصاص المعصم»، وهو دليل للسائق. هؤلاء هم.
- [345] انظر القسم (2/ 2، 61، ح). يتحدث فلاطون عن الكهانة على نحو عام في > Phedre 244 sq. Republique, IX 571 B sqq., Tunisie 7L sqq., et des songes, en particulier, dans T'n Rep X, 571²; comp. 572² Cf > 45 E وهو يربط بين الحلم وأجزاء النفس الثلاثة > «Büchsenbüsch, op. cit., 16 sq

- [346] من يمثل الأمر بعروسة أرسطو التي تحمل الاسم نفسه (انظر القسم 2/2، 61، 8، و107)؟
- [347] انظر القسم (2/2، 61، 8).
- [348] والمندول بين أهل المغرب هذا المعهد كتب بن أبي طالب القيرواني من علماء القرون مثل اسمع
وغيره
- [349] Autres réf ap LECOMTE. Ibn Qutayba, op. cit., 157 sq.
- [350] لم يحصل في ذلك الحين على المعلومات الخاصة بالمتن (انظر القسم 2/2، 61، 8)، لكن بدا أن الأمر يتعلق به. وبعبارة «تم الكتاب المختصر من تأليف أبي علي» تتضمن ذكر مختصر صلاة إلى
كتبة أبي علي التي هي الإداري.
- [351] كتاب «الرقعة العليا» لابن راشد من مشيختا بنونس وهو علم مضي بنور النبوة > 11. 86/121. AHLWARDT, n° 427. تاريخ وفاته هو 731-36 هـ/1331-35 م)، أي في حدود تاريخ
ولادة ابن خلدون (732 هـ/1322 م)، في حين يجعل دو ساسي > 11. de Sacy Muqadd ma, 112. منه معلوماً لذلك الأخير
- [352] إنكم بعضاً منها «مخطوطة كبريتو، فاضل باشا، 116، نسخ عام 1029، 6684 (Varde, Index, > 610) «مخطوطة بشير آغا 339، نسخة عام 1117 هجري» «مخطوطة جامعة كتيبة أ 6266،
نسخة عام 1130 هجري» «مخطوطة عاتف أفندي 1073، نسخة عام 1142 هجري» «مخطوطة
جامعة كتيبة أ 2912، نسخة عام 1166 هجري» «مخطوطة راجب باد 646، نسخة عام 1179
هجري» «مخطوطة القاهرة 4856-8»، «مخطوطة برلين 4272-3»، «مخطوطة لشبغ البريطاني 763
(صفحة 345)»، «مخطوطة موبيع 478، مخطوطة مجنتلي وهي أفندي 934 (مجموعة المزاب)، تحت
عنوان «الإرشادات في علم القمارات»، والصوف نفسه موبوع باسم ابن خالين، «المصدر نفسه 1937»،
«مخطوطة السليمانية، مراد بحري 261»، «مخطوطة بيازيد، عمومي 13925» «مخطوطة جامعة كتيبة أ
أ 35 و6245» «مخطوطة أسكيب 1206، 322 ورقة، نسخي حديث، عن دون تاريخ». البداية
بالقصة، وهي تبدأ ب «وقوله تعالى في تكذيب الكهانة... وسميه كتاب...»
- [353] هو يستلحق لحو ثلاثين كتاباً، ليس من بينهم الديبوري (انظر «مخطوطة عاتف أفندي 1963، ورق
(21)»).
- [354] عن ابن خالين، انظر > 17/1863, 229-30. M Steinschneider, in ZDMP
- [355] يعطي العبراني نفسه، لكن يستخدم في بدلاً من إلى، لدراسة للمري (انظر القسم 2/2، 61، 80)
- [356] 3/86-121 وكتاب «الإشارة» للسلي من أنفع الكتب وأخصرها.
- [357] لورقة (6)، هذا الكتاب المبارك يعرف بتفسير الأعلام وهو يشتمل على خمس بابا تأليف سيدن
ومولانا الشيخ الإمام. المعروف بابن سوين حول أسباب هذا الخلط، انظر > Steinschneider
loc. cit., 234 sq.
- [358] انظر مخطوطة برلين 4270، نسخة عام 1100 هجري؛ المصدر نفسه 4271 (احضاء يتضمن في
النهاية إضافات لابن راشد: انظر القسم 2/2، 61، 80). قارن مع مخطوطة القاتيكان، 5، 69،
مخطوطة ارمير، أنقذورك 6239، 73 ورقة، 22 x 12.5، نسخة عام 1115 هجري (حاليا في
«السليمانية في استمبول») مخطوطة بيازيد، ولي الدين 2300، 196 ورقة، 23 سطراً مخطوطة
القاهرة 4858، نسخة عام 1167 هجري (مراجع أخرى في GAL S I. 102)، حيث يستلحق
تصحيح قرواني إلى كرواني وحذف تاريخ الوفاة، وكذلك الإشارة) انظر مخطوطة ساري، أحمد 3

- 3165 (178 ورقة، نسخي، 17 سطراً، 20.5 × 15)، حيث يوضع العنوان نفسه تحت اسم أبو سعيد الواعظ (انظر القسم 2/2، 61، 128).
- 359 Cf. F. Rosenthal, *From Arabic Mss. IV. New Fragments of as-Sa'akhsi*, in *JAOIS* 1951, 135-141.
- 360 تحتوي الأوراق (18^ق) - (28^ق) على استذكاره عبر أسماء الأنبياء (شعراً)، تاريخ 1152 هجري ويعتبر شوارق البوق الختام في الترسل بالأنبياء الكرام من المبدأ إلى الختام.
- 361 قارن القسم (2/2، 61، 55 و) أبو أحمد خلف بن أحمد.
- 362 «مخطوطة أياصوفيا كتاب 1734، 1، 79 ورقة، نسخي لعام 986 هجري، 12 سطراً»، «مخطوطة عاطف أفندي 1977، نسخة عام 1137 هجري (مجمولة المؤلف)»، «مخطوطة حاجي محمد الفدي 4/6240 (مجمولة المؤلف، طبع حصراً)»
- 363 الفصل الأول من «مخطوطة أسعد أفندي هو بعنوان في قصة الأعضاء وما فيه من الأرواح والفصل الأول من مخطوطة طهران: في العلويات من السماء وما فيها والعدد والبرق، قارن مع «الشفاء» لتحقيق بكونش، 1/ آخر الصفحة 172 إلى آخر الصفحة 175. (C.A.L. 399, n. 103) يذكر عنه خلاصة التعبير «Garr 934» وهناك مصادر أخرى في المصدر نفسه «S 182، 68».
- 364 يشير في سورة يافوت، 3/ 353، في حين أن المؤلف، مع أنه عاش في حلب، يبدو من أصل فارسي، إذ إن (الفارسي) تقع ضمن قائمة أسماء قبل الشيرازي مباشرة (انظر «GAL oc. cit») كما أن «مخطوطة جامعة استنبول تحمل لقب الشيرازي».
- 365 في مقدمته، يجعل فاتيه (Vatter) المؤلف حاكماً لفرسان تحت حكم مروان، الخليفة الحادي والعشرين، ويجمعه «قد بقي ابن سيار وليس ابن عبدول»، في تاريخ المكين، في العام 127 و 111.
- 366 «126/86/3» = (وكان محمد بن سيرين فيهم من أشهر العلماء به وكتب عنه في ذلك فوابين وناقلتها الناس لهذا العهد) حول عمرو درمات تفسير الأعلام لابن سيرين، انظر «Steinschneider, in ZDMG 17/1863, 243 sq., 236.»
- 367 «1281، 1864، 1888/1298، 1887/1305» الخ انظر مركبي، 126.
- 368 «مخطوطة أسعد أفندي 1832، نسخة عام 749 هجري»، «مخطوطة عاطف أفندي 1977»، «مخطوطة محمد علي وهي أفندي 936 (تفسير منام)»، «مخطوطة فاتح 3650 (تفسير المنامات)»، «مخطوطة أبلر، سيد عيل صاب سحر 1، 924»، «مخطوطات باريس 2742 و 2743»
- 369 «مخطوطة برلين 4281-2»، «مخطوطة الفاتيكان 569 (تفسير المنامات)»، «مخطوطة سراسبورغ 4212 مخطوطة جامعة كيخانة أ 2889، 6243 مخطوطة جنوفا 3098، 90 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20 × 14، الختمه أما بعد لهذا كتاب تفسير المنامات وهو مجموع من قول الإمام محمد بن سيرين ولامم مسلم صاحب الصحيح والإمام أبو سعيد البغدادي والإمام المقدسي والإمام عبد الله لحاجي علماء التفسير. وقد قسمته على ستين باباً وجعلت لكل باب ما يخص به من الأقوال والأقوال».
- 370 «مخطوطة سراي، أحمد 3، 3170، 303 ورقة، نسخي من دون تاريخ 17/23 سطراً، 27 × 18.5»
- 371 «جامعة كيخانة أ 6233، 185 ورقة، نسخي لعام 1147، 19 سطراً، 15 × 22»
- 372 «مخطوطة باريس 2742، 3 منشورات القاهرة 1892/1310، إلخ».
- 373 «Ta'bir-nāme-i-Ibn Sīrīn tercemes»، «مخطوطة حاجي محمود أفندي 6237، 168 ورقة، 21 سطراً، نسخي من دون تاريخ، 26 × 16.5»، «مخطوطة أياصوفيا 1734، 86 ورقة، نسخي حين

- (Leyde, cat. De Jung et de Goeje, III, 109 sq.)؛ مخطوطة الفايكان 1364، ورقة 230-314 (59 مائة)؛ مصادر أخرى في (GAL).
- 384 مخطوطة جامعة كتيبة أ 955، 30 ورقة، نسخت عام 1029 هجري، 13.4 × 21، انصدر نفسه 6269، 42 ورقة، نسخي لعام 1153 هجري، 15 سطرًا، 15.5 × 21.5؛ مخطوطة أنش أفسدي 173، 2 مخطوطة الفاتح 5317، 2 مخطوطة لاليلي 1663 (انظر المصدر نفسه 1662 مخطوطة المساء تيسير الاحكام لسراج الدين عمر بن الوردي، توفي عام 1446/850) (131 GAL I)، (S II, 162)؛ مخطوطة القاهرة 4859، 21444-48 مخطوطة باريس 2582 مخطوطة برلين 4268، 14269 الخ.
- 385 مخطوطة جامعة كتيبة أ 4240، 117 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 25 سطرًا، 14 × 19، مخطوطة لاليلي 1659 مخطوطة القاهرة 9838 (لكن اسم المؤلف ليس متاحًا هناك، بل إن كان تسمية لشمس الدين محمد الرملي، توفي عام 1596/1004) (321 GAL II)، (S I, 442).
- 386 في جورم أيضًا، توجد مجموعة تحوي على مقطعات من كتب الصبر ورفات 1-30 (الفية ابن اوردى)، ورفات 31-238 (مقطعات متنوعة مع أقسام مركبة بيضاء)، نسخي من دون تاريخ، 21 × 16 (لم يسجل رقم المخطوطة).
- 387 المذهل. . . هذا كتاب يحوي على علم اصول الرضا وفصولها ومعرفة أحكامها ومعانيها ويستفي انما فيه والمصنف له عن كثير من الكتب المنوعة فيه الخلافة؛ وأعلم أن رذا المؤمن أصبح من رذا الكافر ورذا الشيخ أفند من رذا الصبي ورذا الحرة أفند من رذا الأمة ورذا المولى أفند من رذا المملوك
- اباب الأول فيما عبه رسول الله، الباب الثاني في رؤية الله تعالى، الباب الثالث في رؤية الأنبياء، الخ.
- 389 كان كثير كتبي تداولاً لما ترجمة دراسة ابن عربي (انظر القسم 2 / 2 / 61، 6)، وترجمة تحفة الملوك (أعلام، صفحة 2 / 2 / 61، 112). انظر Osman-Bey, es imams et les Derviches, 100 sq. 65 sq. عن أهمية الأحلام في حياة تركي. انظر «المصدر نفسه 130-1»
- 390 صفحة العنوان ناقصة، وعلى الورقة (1) نقرأ بيد مختلفة عن تلك التي كتبت النص. ترجمة استعبر المعرب وصفه امام أنجل ناصر الدين أبو القاسم بن يوسف وعلى الورقة (1) أشار إلى هذا الكتاب أن يترجم إلى العارسية الشيخ الحليل يوسف بن علي أيد حر وحسن مولانا الأجل ناصر الدين وارث الأنبياء، آخر الورقة (312r) حاشية الكتاب، تنقص بعض الأوراق في النهاية
- 391 على سبيل مثال، اليكم بعض المصادر المختصرة مخطوطات الفاتح 5377، 3، 5402، 2 > دوغوملو 275 463 464 مخطوطة يازيد، عمومي 3923، 3928 مخطوطة آياصوفي 1717 مخطوطة بشر الفندي 450 مخطوطة بشر آغا 654، 25 مخطوطة حكيم أوغلو 588 مخطوطة دوسد 92، 142 178 198، 16 مخطوطة بريسلو 42، 43 مخطوطة كامبودج، معهد سريجي Trinity ر 4 College R 13 (انظر الورقة 44) يرضاعات بأبيات عربية للحصول على رؤية النبي في الخمين: دليل مالم، صفحة 108) (Leyde, Cat. De Jung et De Goeje, III, 188) (Gutha, Cat.) الخ (Pertsch, III, 484-86)
- 392 تجد عرضًا موجزًا للحالومة في التوراة والشرق القديم والمصادر الأساس عنها في Earlich op > incubar on dream, p. 352; Haldar, cat. pp. 13-55; Cf. I. Oppenheim, op. c. index s

Associations. 81-2 Sources Orientales 2/1959, pp. 39-41 (Egypte), 80-81 (Assyro-
(Baby one)

[393] انظر اعلاه. صفحة 258 وصفحة 262، رقم 5: الطيري (3) / 1157 كانت قرش نام حول الكعبة: الأرقبي، صمحة 306.

394 DOUTTÉ, Magie et religion, 357 et 410 sqq. (حيث نجد تصامين ومراجع عن الامتخارة)
A. Fischer, in ZDMG 68/1914, 325. E. Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, J. Londres 1926, 56 sqq., 164 sq., L. Massigson, Thèmes archétypiques., in Eranos-Jahrbuch 2 242, Annuaire du Collège de France, 41^e année, 86.

395 L. Deubner De incubatione, Leipzig 1900, p. 5: «In duorum templis ad dormiendum se prosternabam. quia certis ritibus atque caeremoniis effectus amioque bene praeparato utque prorsus in res divinas converso verisimilium erat illum per somnium apparitum esse deum in cuius templo incubabam».

[396] انظر التاصيل في «DOUTTÉ, loc. Cit» فارن مع رأي أيلويس أريستيد (Aelius Aristide) الذي يظن أن الإله يرسل أسلاماً كلنتم خارج المكان المقدس (انظر العديد من المصادر التي ذكرها فيشر «J. Fischer, Ad Artis Veterum oniroclicae historiam, Diss. Ienac, 1899, 28 sq.»

[397] انظر لترجمة الألمانية في «H. Ritter, M. Plessner, in Studies of the Warburg Institute, vol. 27, Londres 1962, p. 90 sq. أشير إلى غياب تصوير حائمة في غاية الحكيم في الملاحظة رقمه، فهو بالتالي من وضع ابن خلدون الذي يذكر هذا القطع 1 / 391 / 218 هل كان موحوداً في لمودج الذي كان يمتلكه لكاتب غاية الحكيم؟

[398] ما يتعلق بالإسلام المغربي، انظر «Doutté, Magie et religion, 410 sq.» ما يتعلق بالمسيحية، انظر «Birlich, op. cit., 18, n. 4, 5 et 6».

[399] هذا هو علي نحو خاص رأي المدرسة المالكية انظر ابن الحاج (توفي عام 737 هـ / 1336 م)، «مدخل»، منشورات القاهرة 1384 هـ / 1929 م. 2 / 285: 248. الدافع المقدم هو احتمال حدوث اسلام ليلي.

[400] انظر «GALLI, 362» حيث لم تذكر هذه الرسالة.

[401] مخطوطة بورصة، أولو جامع 396، ورق (210-1)، نسخي من دون تاريخ، 20 x 84.

[402] انظر الورقة (16)، يوجد النص نفسه عند «يقوت»، 589/2، السطر 17 وما يليه، فارن مع المروني (توفي عام 1214/611)، «كتاب الزيارات»، ترجمة: ج. سورديل تومير («J. Sourdel»)، Thomme, Damas 1957 p. 24 sqq. انظر الملاحظة (377) في هذا الفصل.

[403] مقبرة الهم، التي يقول التقليد الشعبي إنها شهدت قتل قابيل هابيل (انظر «باتوت»، 4، 13-14، «المروني»، م س د، ص 26).

[404] صومعة الخضر (انظر «يقوت»، 4 / 855).

[405] لقي بعدها البعض مسقط رأس إبراهيم «المصدر نفسه»، 1 / 563-4 «باتوت» «مسجد إبراهيم، واحد في الأشعرين، والأخو في بورصة».

[406] مسجد القدم، في حين أن «باتوت» يقول: «مسجد القدم، أي «المسجد القديم» فارن مع «المروني»، م س د، ص 34. مشهد القدم، وهي صخرة في الغراب كان قدامس يظنون أنهم يرون عليها آثار قديم النبي.

[407] «باتوت» عند القطيعة.

- [408] باب شرق، ياقوت باب الشرق.
 [409] ياقوت الذي قال النبي صلعم إن عيسى عم مدركه، قارن مع «المروزي» م س د، ص 39-40
 [410] (om)، وفق ياقوت.

[3/2] الطرائق الغرامية (265-292)

- [1] انظر القسم (2/1) لقد وثقتنا الفقرات على نحو مختلف لتعطي لهذا الفصل منطقاً واضحاً
- [2] ذكر النعم والترجمة إلى الفرنسية في Y. Mourad La physiognomonie arabe et le K. al- (940) (1939) *fiṣṣa de Fakhr ad-Din ar-Rāzi, these compl Paris* انظر النص العربي صفحة 10 وما يليها، الترجمة، صفحة 81 وما يليها عن مكنية القراءة في تصنيف العلوم عند الفارابي وابن سينا وغيرهم، انظر «المصدر نفسه» ص 22-23
- [3] كتاب الترميز والتدوير. منشورات بيل (Pellet)، صفحة 91-2، الفقرة 176 مخبري كيف صارت القفاة في النسبة وفي الماء والحجر والتربة.
- [4] إن الجدل حلق وفي الذي يصنف علماء اللغة ضمنه هذا المصطلح (انظر «تاج العروس» 6/ 228) لا يسمح بإعطائه تفسيراً اشتقاقياً مناسباً له وكفي فهمه جيداً، ينبغي اشتقاقه من لغة الجدل ق ف (و)، «خلق شخصاً ما خطوة خطوة، لآزمه»، مع الاختار أيضاً معنى «المصدر نفسه»، «القتل»، لغة العلق، القسم العلوي للجسم البشري» (انظر «تاج العروس» 10/ 299-300)، وكذلك معنى لاف، «امسك شخصاً ما من عنقه»، «وقوف»، «لغة العلق» «المصدر نفسه» 6/ 228) وقد اعترف ابن حريز بهذا التبادل بين الأحرف الجفرية، إذ قال: القاف والواو والفاء ليست أصلاً وإنما هي من باب الإبدال (مذكور في «المصدر نفسه» السطر الخامس من الأعمى، ينبغي أن نلاحظ أن هذا المصطلح ليس له مماثل في اللغات السامية الأخرى؛ غير أنه شوهه في نقش بسيد، على شكل حلق ي ف و» (انظر «Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit op. cit., p. 310»). من جهة أخرى، فإن جمع لاف مذكور في اللغة السريانية بكلمة يثروعه، وهو مصطلح يعادل على نحو أدنى كلمة هزاف، أو منكته على نحو عام (انظر «Bar 'Ali, éd. Hoffmann, n° 4385, cité ap. W. R. » Smith Kinship, 286).
- [5] «حاجي خليفة» 2، المقدمة ص 4، 9، ص 528-98 انظر «التبريزي، الحماسة» ص 504: يقال فاه . للقوم الذين يظنون إلى الولد فيحكمون من أبوه لأنهم يتبعون الشبه في الأعضاء
- [6] جمع بشر، ويتخذ على مجموع الجسم، لكن على نحو أخصر، على الوجه (انظر «تاج العروس» 3/ 44-46). هي الإنسان بشراً فحده بشرته من الشعر والصوف والوبر
- [7] بقائها باللاتينية (auspica pedestra, Bouché-Leclercq, 1. 161, 185) Dautte Magic et religion 37C يربط علم قباة آثار القدامى بالسحر اللطيف بالشمس، معبداً في «سحر الآلات»، من إصدار «Frazier, Early History of Kinship, 79. 81
- [8] «حاجي خليفة» 4/ 281
- [9] انظر القسم (2/4/3).
- [10] «اس هسام» ص 115: إن رجلاً من طب كان عاقباً فكان إذا قدم مكة أتاه رجلاً من قريش فغلباهم بطر إليهم وجعلهم.

- [11] «إد، وفي سفر اللاويين 17، 11، فَإِنَّ نَفْسَ الْجَسَدِ هِيَ فِي الدَّمِ» انظر W R Smith, *Kuršup*, 35-40.
- [12] انظر «المصدر نفسه، ص 286»، حيث يذكر «اليتاري»، 6/ 124؛ «الشهرستاني، مثل مشهورات كورتون (Cureton)، ص 442؛ «بيدي»، ذكره فريتاغ في (Freitag Ar Prov. I, 171) انظر القسم (4/ 1/ 2).
- [13] ي بمعنى «ابن أب ما»، أو «الطبيب»، «ابن أمه».
- [14] انظر W R Smith, *op cit.*, 143, 286 sq.؛ «المقد العريد»، 3/ 298-299؛ يتحدث (الطري، 2/ 44-45)، عن هذا التشريع، لكنه لا يذكر محاكمة ولا قياة.
- [15] 333-338.
- [16] يمكن أن ترتبط الأهمية التي تعزى لباطن القدم بالصورتات السحرية التي تعبر جسم الإنسان مثل ميكروكوسم أو عالم مصغر وتوافق بين كل من أعضائه وجزءه من الكون (الظر «الجماعي» في هامش (48) في القسم (2/ 2)، H.H. Schaeder Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen، in ZDMG 79/ 925، أو الفكرة المنسوبة لأفلاطون والقالبة إن «الإنسان لينة سماوية؛ فهو يشبه شجرة مقلوبة، جذورها (=أبراس) في السماء وأغصانها (=القدمان) على الأرض» (المسعودي، 4/ 465) ويعرف الشجرة من ثمارها.
- [17] «ص 338» فانقول لو مخالف صورة أبيه في كنه أفعاله ولبانيه في سائر شكله في الأغلب يوافق في القدم لأن النسل لا بد له من تخصيص قوة ينمي بحيزه من غيره ويمينه ..
- [18] (م س د، ص 43).
- [19] 20 Risāla fi manāqib al-Turk, in *Tria opuscula*, éd. v. Vloten, Leyde 1903, 47.
- [20] «الملاحظ، كتاب التبريع والتدوير، م س د، ص 91-2، الفقرة 1176.
- [21] الملاحظ، المسعودي، الرازي، ذكرنا سابقاً.
- [22] «بن هشام، ص 564-45» أما والله ما رأيتك منذ ناولتك أمك السعدية التي أرضعتك بذي طوى فإني ناولتكها وهي على معيها أحدتك بعرضك فلمحت لي قدماك حين رعتك إليها فواته ما هو لا أن رقت على فمرفهما.
- [23] 318 / 1.
- [24] انظر «المسعودي، 3/ 342» وأهل المياه أكهن وأهل البر القايح أقوف. حول ليميني، قبل لي كتاب الفلاحه بطنية، 2/ 1160، وما يليها، حول موضوع الصبر. ولهم قياة الأثر وهو دليل على فرط لظنهم وبلغ دكانهم وإن كان للهند قياة حسنة فإن العرب قياتهم أحد لأن لظنهم لما يشاء [مدا] وقع مع عثمان قديم له بلا فصل. وليس قياة الهند هكذا بل يحكمون على ما يحكمون عليه بعد توقف فكر.
- [25] «نعمويي، 2/ 1120» قانون مع (318 / 1) «ياقوت 2/ 91، السطر الأول»، «الإبشيبي، ترجمه رات (Rat. II, 175 7).
- [26] منطقة العريش «ياقوت، 2/ 90».
- [27] «ح العروس 4/ 424»، في وسطها.
- [28] «المسعودي، م س د».
- [29] «الجماعي»، انظر هامش رقم (48) في القسم (2/ 2)، ورقه (96).

- [31] انظر «المسعودي، 3/ 228-9»
- [32] انظر «مراد»، م س د، ص 135، رقم 88 و 19، الذي يستشهد بآين قيم الجهورية، الطوق حكيمية، الصفحات 208 و 195-213 > «Goldziher, Muh. Studien, I, 185» [إشارة إلى الحديث]
- [33] ابن سعد، 6/ 98، «تاج العروس»، 2/ 174، السطر 15 وما يليه
- [34] انظر «حاسي خليفة، 1/ 452» مخطوطة السليمانية، مهر شاه سلطان، 185، 4 (باصريه)، الموصل، 43، 42 (GAL S8,305) يشير ياقوت، إرشاد، منشورات مارغوليوت (Margoliouth)، 32/2، إلى كتاب يعنون، العياطة والقيافة، كما يشير إلى كتاب آخر يعنون القرافة، لشخص يدعى أحمد بن محمد الكوفي
- [35] انظر «الجباعي»، م س د، ورقة 97، هناك صرود أخرى متعلقة بالشافعي ذكره «الألوسي، 3/ 266-7»، ويذكر مفتاح دار السعادة لآين قيم الجهورية وعبد عند «مراد»، م س د، ص 57-61، أهم ما في هذه التقاليد
- [36] «ابن خلكان، الوفيات، منشورات بولاق، 1/ 648»
- [37] «تاج العروس 4/ آخر الصفحة 15»
- [38] «المقد العريد، 3/ 64»، «الألوسي، بلوغ، 3/ 262-3»
- [39] «المسعودي، 3/ 343»
- [40] يبدو كأن علماء المصطلحات العرب يعملون من المفردة اختصاصاً للحجاري؛ انظر «تاج العروس 10/ آخر الصفحة 37» وفي الصحاح الحجازي الذي ينظر في الأعضاء وفي خيلان الوجه يتكهن. وقال ابن شميل الحجازي أقل علماء من الطارقي والطارقي يكاد أن يكون كاهناً والمثالب العالم بالأمور والعراف الذي يشم الأرض فيعرف موقع المياه ويعرف بأي بلد هو وقال الليث الحجازي الكاهن
- [41] «الأغاني 18/ 217-8»
- [42] «م س د، ص 14» يشير الكاتب لاحقاً إلى أن هذا النوع من التمييز يتعلق أحياناً عند البهر والحليل
- 43 Kinship, 287
- [44] لا تزال القضاة تمارس حتى يومنا هذا عند بدو الحجاز، انظر «Doughty, Travels, II, 625»
- المطالع من آثار الأقدم، كان ذو فهم يعرفون أكثر صفات الرجل خبيثة؛ «الألوسي، بلوغ 3/ 262 (مؤ مرة)» > (Wellhausen, Reser, 206).
- [45] انظر «الخامسة لأي نعام، ص 364، البيت الخامس»، حيث تستخدم كلمة فارس بمعنى مصر، أي حسن القرامنة
- [46] في الأساس علم يوناني ازدهر بمهنة خاصة في آسيا الصغرى، وانتقل منها إلى العرب حول الكتابات الفارسية اليونانية ومؤلفها، انظر > Richard Förster Scriptorum physiognomonici > 1893 g Latini, I-II, Leips الذي استخدم في مقدمته الطويلة كل المنتج المقولة للدراسات الحديثة التي أجريت قبله في هذا المجال صحيح أن الآشوريين البابليين كانوا يعرفون هذه الطريقة الكهانية (انظر أعمال > F. R. Kraus. Die physiognomischen Omnia der Babylonier, n MVAG 49, 2/1935, 107 p., Ein Sittenkanon in Omenform, in ZA Begleiterscheinungen des 43/1936, 77-113, Babylonische Omnia mit Ausdeutung der Sprechens, in AFO 11/1937, 219-30; Texte zur babylonischen Physiognomik, AFO,

«Beihft III/1939 35 p + 65 pl. I» لكن فرسهم كانت «ثبوتة» أكثر بكثير مما كانت حسانية (انظر «Kraus, Die physiognomischen Orana. 17» وخلال أن هذا المظهر الأخير، الخاص بالفرسة اليونانية، هو الذي يهيمن على الفرسة العربية.

[47] انظر (سورة محمد 38)؛ (الفتح 29). يجري الاستشهاد من دون مسوغ بالقرآن (سورة الحجر 75)، إن في ذلك لآيات للمؤمنين، التي تقدم قصة لوط

[48] ينسب إلى ابن عيسى القول التالي: «كان الفضل للعرمين أربعة. ابنه شبيب (بنو) التي تفرست وجه موسى وقالت لأنها أن يضمت إلى خدمته، والملك العزيز الذي تفرست يوسف الذي كان قد غطى عن العيش بين شعبه، فظهر إلى وجه يوسف وطلب من زوجته أن تحسن معاملته، وأخيرُ شبيكة التي نظرت إلى وجه محمد وتبعته قبل أن يولد إليه الوحي» (وقال «الجناعي» م ص 5، الورقة 97)

[49] الفرسة نور بقده الله في القلب (انظر «الجناعي» م ص 5، الورقة 68). في كتاب «الديوات» (انظر أدناه)، يعارض ابن عربي بين فرسة طبيعة وفراسة إلهية (انظر «مرواد» م ص 5، ص 62)

[50] ليس غلب هنا أن بلغ على هذا الجانب الروحي للفراسة، وهو أمرٌ قلنا المراجع الأساس عنه في مقالة «Firāsa de la nouvelle El. 937 sq» فهذا الجانب يخرج من مجال الطبيعة الكهانية الذي يفتقنا

[51] انظر «الرسالة القشيرية». منشورات بولاق 1867/1284، صفحة 137-143؛ «أركها الأنصاري، شرح الرسالة القشيرية. بولاق 1290-1873، 174/3-195». «الصور نفسية والاستخدام نفسه في الصوفية اليهودية». انظر «O Scho. em, Les grands courants de la mystique juive. Paris. Payot, 1950, 6

[52] Le ms. De Paris 2760 (العامي المصلي) et GAL II, 335, S II, 463 (الشعري)

[53] انظر المخطوطة أنقرة، إسماعيل صائب متبحر، 1، 416، غير ورقية، 15 × 18 × 1. نسخي من دون تاريخ كتاب الهيئة الأسية في الفراسة الإنسانية والهيئة الوضعية في الفراسة الإلهية والحكمة للإمام الفاضل والفيلسوف الكامل مربي المريدين وعمدة الفقهاء والمدرسين العارف بالله تعالى زين العابدين العمري الشافعي سبط العارف الجليل علي بن خليل نفع الله بهما وهو بهما با رب في الآخرة أمين أمين. مخطوطات أخرى: شهيد علي بامنا 1340 (مجموعة من 232 ورقة، معظمها دراسات لابن عربي)، ورق 224-232، بعنوان «الهيئة البهية في الفراسة الإنسانية»، حميدة 189، ورق (156-148)، نسخي لعام 1041؟، 27 × 14، باريس 2760، القاهرة 6،

GAL 118

54 Cf MOJRAD, op. cit., 61-3 Sure ce traité, éd. Par Nyberg, in Kleinere Schr. fien des Ibn Arabi, Leyde 1919, et partiellement traduit par Asin Palag os, dans *El Is. Cist.*, pp 352-70, cf O Yahia, Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn Arabi, op. cit. II, 476 n° 716.

55 Il figure seul, comme extrait, dans Univ. Künp, A 1545 fol. 42^r-45 195 x 12. Yah. s. op. cit., II, 423, n° 577

[57] كتاب الفراسة هذا، الذي اعترف به ابن التديم، «القهرمى» 314، بصحته مسجولاً، كمثل بالغة يونانية في العديد من المخطوطات، لا يعود تقديمها إلى ما قبل القرن الرابع عشر (انظر Förster, «op. cit. p XXXV sq» وقد نشر عدة مرات بعنوان «Αποστολὸς Φιλοφρονιστικῆς» بناءً من عام 1482 م (المصدر نفسه، صفحة 1 X والأصفحة التالية)، وترجمه إلى لاتينية بارتوليموس ليسيني (Bartholémée de Messine pour Manfred) تلك حقيقته (1258-1266 م) عد الص اليوناني والنسخة اللاتينية عند فورسر «Förster, I. 1 91» ما يخص لتقاطع الفراسة في انصوم الأصلية لأرسطو، انظر «المصدر نفسه II، صفحة 256-271».

سبرنجر (Springer)، ومخطوطة عينية في حوزة المترجم. انظر النص العربي الذي نشره عبد الرحمن بن سوي في (Book on Politics, in Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamitarum, Le Caire 1954)؛ قام بالترجمة إلى الإنكليزية فلتون (A. S. Fulton, in Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, ed. R. Steele, fasc V Oxford 1921)؛ يوجد الملخص عند مراد مصدر سبق ذكره، صفحة 47 وما يليها.

انظر على نحو خاص مخطوطة آياصوفيا 3632 (مجموعة الكتابات الأبوقراطية الإحدى عشرة)، 2. تصدده المعرفة (Prognostica)، مخطوطة جينية 189، ورق (158¹-157¹)، نسخي لعام 1041 هجري تقريباً، 27 × 14. فراسة العلامات الدالة على موت الإنسان العظيم نقلت من كتاب بقرط، قارن مع مخطوطة جامعة كينغز أ 6177، ورق (52¹-48¹)، نسخي لعام 664 هجري؛ كتاب بقرط في الموت السريع، مخطوطة كوبرولو 1601، ورق (245¹) ورق (248¹)، في البخور (حسب النصوص الأبوقراطية اليونانية، انظر فورستر، II، صفحة 241-249) قارن مع مخطوطة مراد مثلاً 3256، 4، ورق (315¹-296¹)، نسخي كبير من دون تاريخ علامات المريض في جميع ما يأتي في أولات مرضه، مجهول المؤلف ويخصص فرص شفاء المريض انطلاقاً من بعض لعلامات البداية إذا مرض الإنسان لأول يوم من الشهر لمرجه ثلاثة أيام ثم يبرأ بإذن الله تعالى ويدار به الأطباء. 1. مخطوطة رسول كتاب مصطفى الحدي 1164، 6، ورق (116¹-2¹)، نسخي لعام 880 هجري (تاريخ المجموعة)، 27 × 17. الفراسة على أعضاء الإنسان عن الحكماء.

امعطيات الفراسة المنسوبة إليه تتبع من مجموع أعماله، وبصورة خاصة الأسطوانات والمزاج (رسود المزاج والقوى الطبيعية والنفس الصغير وحدود الهمة، التي ترجمها حنين بن إسحق) (مخطوطة آياصوفيا 3674، 106 ورقة، 23 × 16 نسخي مواضع قديم نسبياً؛ قارن مع مخطوطة جامعة كينغز أ 6158، 30 مقالة جالينوس، 301 ورقة، نسخي من دون تاريخ 21 × 14)؛ كتاب العمل والأمراض، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا 3591، 149 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 23 × 18)؛ كتاب المواضع الآلة، ترجمه حبيش، ودققه حنين (مخطوطة آياصوفيا 3589، 134 ورقة، نسخي من دون اسم، 24 × 13؛ قارن مع مخطوطة جامعة كينغز أ 3869، 234 ورقة، نسخي لعام 1127 هجري، 20 × 15)؛ تفسير جالينوس لكتاب لوثوبوس في تدبير الأعضاء (مخطوطة آياصوفيا 3585، 151 ورقة، نسخي سابق للعام 574 هجري، 23 × 17)؛ مخطوطة جامعة كينغز أ 6177، ورق (1-30¹)، نسخي لعام 664 هجري، 17.5 × 14)؛ مقالة جالينوس في اختلاف الأعضاء التشابه الأجزاء، ترجمة حنين (مخطوطة جامعة كينغز أ، مصدر سبق ذكره، الورق (47¹-31¹)؛ كتاب أسرار النساء، ترجمة حنين (مخطوطة آياصوفيا 4838، ورق (74¹-57¹)؛ مجموعة العام 638 هجري، نسخي 16 × 12؛ مخطوطة بغدادية وهي 1409، ورق (26¹-14¹)؛ كتاب أسرار الرجال، المترجم نفسه (مخطوطة آياصوفيا، ذكرت سابقاً، ورق (70¹-105¹))؛ مصدر سبق ذكره، ورق (32¹-26¹)؛ الخ قارن مع النصوص يونانية التي ذكره فورستر (II, 283-299).

انظر الفصل الخامس (1) من كتاب الطب الصوري، الذي يعالج أمراض الخلد وفق جالينوس هذا الفصل موجود ضمن مجموعة من الدراسات القرآنية في مخطوطة بورصة، حسين شبي 882، ورق (74-68)؛ واستخدم في الفصل الأول من دراسة مجهولة المؤلف في الهرمة، وردت في مخطوطة كوبرولو 1620، ورق (78-23)، نسخي من دون تاريخ، 17.5 × 13، بعنوان كتاب تحليل في لمراسة وفيه ما يستدل على الرجل وأحواله وأفعاله، وفي كتاب الثلاثين للحسن بن الهمس- مخطوطة ميلات، حكيم أوغلو 572، 1، رقم 43، قارن مع المصدر نفسه رقم 44

[65]

[66]

[67]

- و 46 ر 46؛ وقد نشرت في حلب في العام 1929. نجد عند فورستر (Förster II, 163-179) جزءا
لقراسي لمختصره، المستخلص من نسخة اللاتينية لجيرار الكريوتي، المختصر المذكور عند
مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 53 وما يليها
- 168 انظر مخطوطة اسعد أفندي 3774، 7، ورق (96° 89°)، 19 × 10، في 13 فصلاً اسم ابن سينا
غير مذكور في النص، لكنه مكتوب بالعلم الرصاص على صفحة العنوان، يمين، بيد أخرى غير
التي كتبت رسالة في التعبير التي تسبق والتي تنسب إليه (تاريخها 973 هجري). وتنسب دراسة
قراسية لاتينية لابن سينا (انظر Förster, I, p. CLXXVIII).
- 169 والفيوم كان قد تفرّد بطبع القراسة. (مخطوطة بورصة، حسي شلي، 882، ورق (54°)، من حياته.
انظر Förster, I, p. LXXV sqq.; id. De Polemonis physiognomiconis. Kief 1886; Hugo
oper bus arte, Brosiauer Philosoph. Abhandl. VIII. Jünner, De Polemonis rhetoris vita
Premierstein. Das Antentat der Konsulare auf Hadrien im Jahre 1/1898, 20-37; Anton v
118 n. Chr., K 10, Beiträge z. Alten Geschichte, 8. Beihefte, Leipzig 1908, p. 46 sqq.
Willy Stegmann, in Pauly-Wissowa, RE XXI, 2/1952, col. 1345 sqq.
- 70 لي لجميع قام به مسيحي مجهول الاسم (انظر Förster, I, p. LXXVI). إضافة إلى النسخة
العربية، عرفت دراسة بوليمون عبر مسيحي لاتيني مجهول الاسم ملصقة بكتابات اعطيت لوسوس،
واندرفسور ارسطو وبوليمون (Förster, II, 1-145)، وعرفت خاصة عبر تفسير يودي، اجراء
أدامانتوس (Adamantius)، وهو طبيب يهودي من الإسكندرية عاش في النصف الأول من
القرن الخامس (انظر Förster, I, p. C sqq. et 297-426F).
- 71 انظر (46/3)، 83، 87-88 انظر كذلك المهرس من 314 كتاب القراسة للفيوم
ولارسطا [د] ليس وكتاب قراسة الحمام. لقد ذكر الجاهل بوليمون في معرض حديثه عن الحمام،
وما عراه إليه ليس موجوداً في مخطوطة ليديه (انظر Förster, I 187).
- 72 انظر مخطوطة ساري، أحد 3، 3207، 2، ورق (75°-33°) كتاب ايلامون في القراسة و لتوسم
(92°-75°): والفيوم في قراسة النساء، نسخي جميل لعام 680 هجري، 28 × 14 ملصق باسمه
4245، 66 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 24 × 17، مخطوطة مانيسا 1536، غير ورقية،
نسخي جميل من دون تاريخ، 19 × 14. حقت مخطوطة ليديه 1206 (cat. De Jonge et De Goeje, I
165, III)، وترجمت إلى اللاتينية على يد هوفمان (G. Hoffmann)، لورده فورستر (Förster I 95-
294). فارق مع المصدر نفسه (II, 149-160)، يعطي مراد، مصدر سبق ذكره، صفحة 44 وما يليها،
مختصاً له في كتاب القراسة لفيوم الحكيم، نشر في حلب عام 1929. بعد الجزء القراسي بكتاب
لطب المصوري، يختلف عن التحقيق الاتفاقي الذي قام به ليديه وبماتل مع مخطوطة شونا. ترجمها
في اللاتينية هوفمان (G. Hoffmann) (انظر Förster, II, 147-160).
- 73 انظر مقدمة مخطوطة مانيسا. هذا كتاب لفيوم الذي وضعه في القراسة وكرد قد نظر في الشبه
أحق بعضها بعض في الشكل
- 74 Saray Ah III 3245, fol. 16^r, comp. Bursa, Hüseyin Çelebi 882, fol. 62°-62° et 67° -
68 Comp. Le ch IV de K. as-sıyāsa fi 'ilm al-firāsa d'ABŪRALIB AL ANSAR.
في بيان اخلاق الحيوان مأخوذ من صورده واشكافا (Saray, Ah. III, 3589 fo. 5 sqq
والاعمالها واحلالها يتخذ ذلك مقياساً يكون العلم به عوناً على معرفة ما يشاهده من أحوال ساس
(وهو من أقوال أرسطو وأقليمون وبلاطوس).

- [75] المصدر نفسه 3207، ورقة (78^{هـ})؛ انظر كذلك «مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882، ورق 67^{هـ}» (67^{هـ})، «فأرد مع المصدر نفسه (64^{هـ}-64^{هـ})».
- [76] في مجموعته «الكلمات الفارسية في مخطوطة بورصة، حسين شلبي 882 (89 ورقة نسخي من دون تاريخ، 18×13)، التي يظهر على رأسها (ورقة (53^{هـ}-1))، عنوان هذه الدراسة كما هي كتاب الفراسة، كذلك في مخطوطة كوبرولو 1661 (نسخي كبة ناصخان، دون تاريخ، 16.5 × 21.5)، ورق (248^{هـ} 198^{هـ})، حيث نقرأ ببساطة: فراسة. لكن في مخطوطة بورصة نفسها، ورقه 54^{هـ}، يعطيه المؤلف العنوان التالي: السياسة في علم الفراسة. انظر كذلك مخطوطة ساراي، أحمد 3، 3589 (38 ورقة، 20 × 13)؛ مخطوطة أحمد أفندي 1847 (58 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 18.5 × 13.5)؛ مخطوطة نجوم 3095 (43 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 20.5 × 13.5 × 5). في علم الفراسة لأجل السياسة، مخطوطة ساراي، خزينة 356 (67 ورقة، نسخي جميل من دون تاريخ، 20 × 13) كتاب اسماء الزيادة في علم الفراسة؛ مخطوطة آياصوفيا 3728 (33 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 16 × 11). إكمال السياسة في علم الفراسة؛ مخطوطة مانيسا 2918، 1 معادل حجة من علم الفراسة لأجل السياسة. كتاب نشر لأول مرة في الطبعة الوحيدة بالقاهرة في العام 1299 هجري. يذكر حاجي خليفة، 610/3، عن هذه الحقة نفسها دراسة بعنوان: سلم الحداثة في علم الفراسة قاج الدين علي بن أحمد، المعروف باسم ابن الدريهم الموصل (توفي عام 1361/762)، لم يتمكن من العثور عليها. حول الصلات بين دراسة: لأبصار ودراسات أرسطوطاليس وبوليمون، انظر فورستر (Förster, I, p. XXVI sqq. et LXXXIV sqq.)
- [77] الأرجح لدينا أن هذا الاسم نبع عن الخلط بين أفلونيوس بوليمون (Antonios Polémon)، عالم الفراسة الذي تحدث عنه، وبوليمون بوجيت (Polémon le Pénégète) (القرن الحادي عشر قبل الميلاد) والذي كان رحالة وجغرافياً يونانياً، مؤلف كتاب (de Périégèse d'Ilion)، الذي دعاه سويداس (s. v. Πολέμων Ευρηγέτων Ἰλίου). وهكذا، يكون بوليمون قد ذكرها باسمين مختلفين! انظر مع ذلك محاولة التفسير التي قام بها مراد، دم س 31، من 3-31 Ael Us (Prometus, Apuleius, Hipocrate)
- [78] فيما يرميه أرباب الفراسة في العمى الممودة: ورق (61^{هـ}-54^{هـ})
- [79] قارب مع عائلة الدراسة نفسها. هذا ما وجد من خط معلقه وجامعه ومؤلفه ومصلفه محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي بجامع لمر عكا سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة
- [80] مخطوطة باريس 2562، 20. كتاب الفراسة لابن الخطوب، بشره محفوظ (H. 'A. Mahfúz)، في شهر 1934، 16 صفحة + لوحة، ولم تمكن من رؤيته
- [81] انظر (9 GAL S II)، في موسوعته عن العلوم، إرشاد القاصد إلى أمسي القاصد، بشره شيرنغر (A. Sprenger, Bibl. Indica. 21/1849)، ونشر في القاهرة عام 1900، كُرس فصل للفراسة، انظر فيرمان (E. Wiedmann, Beitr. LIII, in Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Societät in Erlangen 48/1916).
- [82] انظر مخطوطة آياصوفيا 3361، 67 ورقة، نسخي لعام 895 هجري، 21 × 16، يمكن مطالعته مصادر أخرى في (GAL II, 82) و (S II, 169)؛ انظر مراد، م س 35-56
- [83] يمكن أن يكون مصدر هذا النوع من الاعتبارات كتاب الأهوية والبلدان (قارن مع De aere aqua locis) لأبقراط، الذي ترجمه حين بن اسحق؛ انظر مخطوطة آياصوفيا، ورق (31-1)، نعين جميل من دون تاريخ، 17.2 × 10، ينسب عمل باسم كتاب البلدان إلى الخاط، نظر بيل (Peiat Inventaire de l'œuvre Galénienne, in Arabica 3/1956 p 154-35)

- [84] حول هذا الموضوع: قارن مع فصل بين البهلول، في كتاب الدلائل (مجلات)، حكيم أوغلو ٩٧٢، رقم ٤٦، المصنوع في شرق [الماليك وعلامات صحبة أبيه] واحتاجهم، مخطوطة جامعة كامبردج 1388، ورقة (117) وما يليها: الطبري، 1 (2) 1025-26، ولاعي 29/2 30 حب تعطى صفة أو معيار الجمال الأنثوي التبع في شرق العيلة.
- [85] مشه مراد، صفحة 10، قارن مع أحمد بن محمد، الحروف باسم ابن كتوف، كتاب الحيل وصفات والوفا، علائقا. مخطوطة آياصوفيا 3705، 203 ورقة، نسخي مثب، قدم سبأ، 32.9 لا 22، ابن خليل الأندلسي، حلية القروان، مشه وتواتره مرسية (24-922 Mercier Paris) انظر صفحة 22 وما يليها (نص) وصفحة 87، رقم 3، 94-95، 124-5، ترجم وفي اماكن أعمرى، كاساريلي «L. Casartelli. Sôlinas la pierre de touche du cheval»، ترجم عن الفارسية ومشر في 402-411، 185-192، 96-105، 9/1890، Le Muséon.
- [86] كتاب الدلائل، م س د، رقم 48.
- [87] الطبري، 9/ 493.
- [88] نظر 1 p 392، col 2 sup (devin légendaire)، p. 395 col 1 (langage des oiseaux) غير إنه يبدو أن مؤلف هذه الدراسة يختلف عن ثلث لشخصية الأسطورية (الظر المصدر نفسه، م 399، 6).
- [89] الطبري أرتيميدوروس إفيسيا (Antémidore d'Ephèse Onesirocritica)، éd. Hirsch. III, 29 (in 1) (appuratu) الترجمة العربية، صفحة (392) هل هو فصل من خراسه المعونة: (λεγε τερματων) (xai σινη) كما جعلنا نقرأ في (xai) التحقيق الابتدائي ٧، أم أن الدراسة كلها مكرسة للتبؤات عن طريق القدران، كما جعلنا نقرأ في (xai) التحقيق الابتدائي ٩١.
- [90] قارن مع «الجاحظ، المرافة» م 17-19.
- [91] الطبري (الإشبهى) ترجمة دمت «Rac II, 188-9» «الويزي» هاية 3/ 140-5، نجد علامات أخرى مستفاد من الجسم والزمن والشعر عند الجاحظ، «المرفقة» م 14-17، عن المثلوك والطباع، انظر «المصدر نفسه» م 12-14، من كلام حوير الطندي في الفراسة وعلامات في الرجال و النساء وما أشبه ذلك.
- [92] نجد مثلاً جيلاً علي ذلك عند الطبري 3/ 1088-90²، حيث يصف بدوي من سورية، يقول عن نفسه إنه رجل حسن الفراسة في الناس جيد المعرفة بهم، شعراً الأمير عبد الله بن طاهر ورفاقه دون أن يعرفهم مسبقاً، ويستخرج ميزانهم وعيوبهم.
- [93] كتاب علم الفراسة الحديث، القاهرة، مطبعة الهلال، 1901، 160 صفحة.
- [94] «تاج العروس» م 313 شامة سوداء في البدن وقيل نكتة سوداء فيه وفي التهذيب برة في الوجه تصرب إلى السواد، قارن مع «C. Huart, An s o ochchân. Traité des termes figurés» annote, Paris 1875 (Bibl. De relanfs à la description de la beauté trad du persan: l'Ecole des Hautes Etudes. IV^e Section, vol. 75), pp 41-54، عن الهلال عند الفرس، انظر «الجاحظ المرافة» م 17.
- [95] «تاج العروس» 7/ آخر الصفحة 311 والحال ما وصفت من غير لقد نتج عن معنى الجذر خ و ي ل قصيدتان، استعملت فيها جميع ألوانه - إحداها في بحر السلسله لعبد الله الطملاوي (نظر «تاج العروس» 7/ 314، السطر 7 وما يليه، والأخرى في كتاب كشف الحول في وصف

- [107] «ابن سعد، 1/ 1/ 100-99»، انظر «المصدر نفسه، ص 181»، حيث يقال إن رابعا آخر يدعى بسور، قد تعرك العلامات نفسها لديه في رحلته الثانية، حين كان في الخامسة عشرة من عمره
- [108] انظر «طبري، 1/ 1124»³ حصل يلحقه خطأ شديداً ومنظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صممه.
- [109] «ابن هشام، ص 116» وكان مثل أثر المحجم، فارت مع «الطبري، 1/ 1125»³، مثل تصحفة.
- [110] قارن مع مثبسي، ذكره فرائز «Eau eis » Jettroy Franz, op. cit., 507- «σπονδον, ἐμπροσθεν» (إذا كانت «الشامة» أسفل البطن، فإن (الرجل أو المرأة) يميلان إلى الهوى» «الأطافي، 14/ 124».
- [112] تعود هذه العبارات إلى بلزك «Honoré de Balzac, Le Cousin Pons, in La Comédie humaine, vol. 22. Lausanne, Ed. Rencontre, p. 137».
- [113] الممكن باللمس بالأصابع، انظر «Maxwell, Divination, ch. 10».
- [114] الممكن بالنظر إلى الأظفار. المصدر نفسه؛ الفصل الثالث من بوليمون العربي (ذكره فورستر «Förster, I 199») موقوف للعلامات المستخلصة من الأظفار. إن دور الأظفار معروف على نحو أكبر في السحر: انظر فوسي «Fossey, Magie assyrienne, 113, 163» عن اسحر بظفارها (بنت) الأظفار، فريزر «Frazer, Golden Bough, I, 375» في الإسلام، تعد طلاقة الأظفار من لروض الظهارة «كثيراً» ما كان النبي يسحب أصابعه حول أحلامهم وكانوا يقصونها حيناً، لكن لم يكن لديهم شيء منها في بعض الأحيان. فرأى أن أظفارهم طويلة ووسخة وقال لهم «أيمكن أن يحسم المرء مثل هذه الأظفار» «الدينوري، مخطوطة باريس، ورقة (23)؟».
- [115] جمع جمع سن، جمع أسن، سوار، «مخطوط اليد» والسرة، «مخطوط الوجه والجبين»، انظر «تاج العروس، 3/ 271، السطر 7-9».
- [116] الرازي، ذكره مراد، أم من د، الترجمة العربية، صفحة 11، «حاجي خليفة، 1/ 236»، قارن مع ماكسويل «Maxwell, op. cit., ch. 16, pp. 127-133» عن القرابة بين النظر في أكباد الحيوانات وقولها عند الآشوريين والبابليين وعلم الأساير، انظر بواسيه «Boissier Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne, Genève 1905 6, p. 31-2».
- [117] تشكوبورزاده «Tasköprüzadeh»، ذكره حاجي خليفة، أم من د، قارن مع «نهرس، ص 31» كتاب مخطوط الكف والنظر في اليد للهند.
- [118] انظر «الدبوايه، مشهورات، R. Ceyer Gibb Mem. Ser., N. S. VI. Londres 1928, p. 107, » «n° 18, v 46».

فانظر إلى كفسي وأسرلوا

هل أنت أن أوعظني صابري

لا بد أن هذه الممارسة كانت واسعة الانتشار بين مسيحي الشرق الذين تركوا كتابات عن هذا الموضوع. انظر بيروت، الكلية الشرقية. 271 (العلامة 279). فراسة الكف، ذؤلف مسيحي، في جرين، يعالج الأول طبيعة اليد ومظهرها (مع رسوم فطحة، في 24 فصلاً، ويحدث الذي عن أسرار الحياة وفي اليد في 42 فصلاً، حلب، مخطوطة سيات 29- فراسة الكف، دراسة أحرها رجن دين من القلم (القرن التاسع عشر)، 41 صفحة مخطوطة برلين 4255، هجوة أولف من 45 ورقة، مضمته إلى باب الجين وباب اليسار وتذكر، من بين من تذكرهم، أوسطو وتوماس الأكويني وألبير الكبير، قارن مع المصدر نفسه 4256-58.

- [119] نظر مخطوطة الفاتيكان 938، 14، ورق (99-100)، القرن العاشر هجري، 29 × 20، مصدر عربي في (GAL I, 508)، (S I, 924).
- [120] مخطوطة حسي شلي 882، ورق (66-64): .. علامات تظهر من مقادير أصابع اليد (قارن مع لفصل الرابع من بوليمون العربي، ذكره فورستر «Förster, I, 201»؛ ورق (66-67) وما يستدلون به على كثرة الأولاد وقتلهم [من] نظرمهم في باطن الإمام. تحتوي مخطوطة كوبرولر 1601 على صفحة (ورقة (240)، 21.5 × 16.5 نسخي كبير) مع رسوم، بعنوان علامات اسيرير لكشف. ينسب حاجي خليفة 576/3، لمصطفى بن حسن الجبائي (توفي عام 1590/999؛ (GAL S I 411) نصاً بعنوان السبع السيور، يحتاج القيلة والمعدة والصاب والمغلوب. الكف والكف ومقادير الأصابع.
- [121] انظر (البردي، ذكره مراد، الترجمة العربية، صفحة 82؛ حاجي خليفة، 1/ 387).
- [122] حاجي خليفة، دم سي 3.
- [123] انظر القسم (13 / 1 / 2)
- [124] انظر القسم (12 / 1 / 2) هامش (176) والقسم (17 / 1 / 2) هامش (228).
- [125] ما يتعلق بعلي، انظر لشكوبروزاده (Tatkoprüzadeh, Miftāh, az-sa'āda)، ذكره حاجي خليفة، دم سي 3.
- [126] انظر مخطوطة نوروزمانيه 2412، 42 ورقة، نسخي قديم، 26 × 19، المصدر نفسه 2848، 24 ورقة، خط مغربي، 26 × 18.5، شهادة الملكية تعود للعام 670 هجري، مخطوطة شهيد علي باشا 1812، 51 ورقة، نسخي جميل (الأبواب والمناوير بالأحمر والأخضر)، نفذ في القاهرة في العام 945 هجري، (18 × 112). مخطوطة بورصة، حسي شلي 882، ورق (89-84) (نسخي من دون تاريخ 18 × 13) كتب الأب الكرمليني ثوماسيه (انظر Mantique babylonienne et mantique 51 (h title)) أنه يملك نسخة منها وعن حسن ما قاله له: «هذا أدب كامل حول علم الأكتاف». لم يسن لنا أثناء بحثنا في المخطوطات العصور على شيء آخر سوى ما ذكرناه هنا.
- [127] لفتر كيفية كشف الغيب عبر هذا العلم على النحو التالي: «رسالة حول علم الأكتاف، وهو علم يشير إلى ما سيحصل وفق رسوم لوح الكف؛ لأنه أنزل عليه العصي مع الخطر، ليعين ترمي الحيو لات المشب، بنيت هذا العلم في ألواح أكتافها» (مخطوطة شهيد علي باشا 1812)
- [128] انظر مخطوطة القاهرة 4451 (مهرس المجلد الخامس، صفحة 338)
- 29 Sorcelerie, 148.
- 30 Magie et religion, 371-2
- 31 Comp. JAMES, Origines of Sacrifice A Study in comparative Religion. Londres 1937 p 239 «divination by entrails is the only type which needs an altar»
- [132] يؤكد حاجانم لاوي قبل إله سافر كثيراً بين العرب، ويعرف عاداتهم، أنه رأى عرباً يمثل خروفاً ويمارس عليه الكهانة (انظر «Midraš Eloh-Rabbah, 54, et Qobeler, 116»).
- [133] 1/ 191 / 218 و 221. والتاخرين في قلوب الحيوان وآكياتها وعظامها، بشير روسيم «Zosime (I 59) إلى محطلة زئوبيا، ملكة تدعى، هذه النقيات: فهي لحظة إعلان الحرب على أورليان مستعارة لبوذة فلأكا (Aphaca)، في أثناء الاحتفال السنوي، بدلاً من البحث عن زادة لافيه في أحشاء الضحايا.
- [134] نظر القسم (1 / 1 / 6).

اليد ن معاً، القدم الممي، القدم اليسرى، القدمان معاً كان لونيومان (Fr. Lenormant) قد حقق هذا النوع في «*Revue de l'Assyriologie* 8, 1911, 35». كراوس وفورلاني «*Kraus n AFO 11/1932, 219, n. 3.*» فurlani, op. cit. 268, n. 74. «مخرج» استبدلت بكلمة (galdeu) غير المستخدمة في النصوص المراسية الأخرى

انظر «*Orientalia* 51-54, 134 sqq» (غراب، مسر، صفر، طائر).

انظر «*Cf. lb. 39-42, p. 155 sqq.*» حيث تذكر العقارب والنمل والسندبل والحرباء ورواحف وحشرات أخرى يرأها الإنسان على جزء أو آخر من جسده أو على سريره أو في أدوات منزله.

انظر «*lb. 39-42, p. 89 sqq.*» بشر فورلاني وترجم إلى الإيطالية نصاً سرانياً يحتوي على ثمانية ضروب من تعال مسافة من النقاء بحجة (انظر «*Rendiconti della R. Acad. Dei Lincei, Cl. (Sc. Mor. Stor. E Filol., s. V, vol. 26/1919, 358 sqq. et 316 sq.*»

149 Dans un autre série, intitulée *Summa Iptum*, cf. Vrobleaud in *Babylonica* I, 91 sqq. Boissier in *Rev. d'Assyriologie* 8, 1911, 18. et surtout Kraus, *Die physiognomischen Omnia der Babylonier*, op. cit., 39 sqq. (série *Summa alamdimmā*).

150 انظر مخطوطة مراد مملا 1296، ج. 3، ورق (297-265)، نسخي كبير، من دون تاريخ اختلاجات ليدن وتفسير ذلك ملخصاً من خمس مقالات جاءت من ذوي الفضل والمعرفة. جعفر الصادق، دنيال، الإسكندر، فضلاء الفرس، حكماء الروم، قارن مع مخطوطة برلين 4259 (ترجم ليبرت (J. Lippert)، وكورن (F. Korn)، ذكرها ديتر (Diels Diels, op. cit., 58-71)، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورق (264-260)، (الخ، مخطوطة عاطف القدي 2830، ورق (74-76)، نسخي من دون تاريخ، 21 x 15: اختلاجات الأعضاء على الأقوال الستة، بحث إن التصور الأساسي هو تفسير الهندوس الذي نادراً ما يختلف عن تفسير الفرس، قارن مع مخطوطة برلين 4260 (ذكرها ديتر (Diels, op. cit., 72-79) نجد هذه الكرويات في العهد من المجموعات، الفاتيكان، بورخ 3، ج. 3، ورق، (44-40) اختلاج لجعفر الصادق (Levi Della Vida, 349)، المصدر نفسه، 960، 2، ورق (93-92)، مخطوطة الفاتيكان 1156، ورق 2، غوتا (cat. Perlsch III, 492-4)، ليدن (Leyde, IV, 215)، باريس (Vajda, Index, 398)، الخ.

151 ثلاث دراسات أمورية في الفكهين بلوح الأكتاف حققها فورلاني (Furlani)، مع عودة يونانية ليدن سترابون لاويل، التي نسب ثانيهما إلى غالينوس وانظر «*Rendicont della R. Acad. Dei Lincei, Cl. Mor., Stor. E Filol., s. V, vol. 26/1917, pp. 79-77.*» وترجمة للايطالية للدراسة الثالثة (انظر المصدر نفسه 28-316 vol. 27/1918, pp. 1 يصحب ان تكون اصولاً للدراسات العربية، من حيث إنما نقل كملاً لا يكتفي منها

152 انظر «*Franz op. cit. 468.*» تعطي العال المطلق، تلي ذلك صروب الفل متلفه بحالات خاصة، مثل العبر، والأرمية والفني والعقير والرجل الطر والجد، الخ، الخاصة بدراسة علمس، وبالفعل، فان ايا من الدراسات الأخرى التي عرفناها، في مختلف اللغات، لا تأخذ بالاعتبار مثل هذه التمييزات

153 انظر «*Diels, 6.*» قارن مع مخطوطة ستراسبورغ، ورقه (261)، حيث تتوافق الآراء الخمسة المفرح والانبساط - المرض الخفيف. في مخطوطة برلين 4260، ذات الآراء الستة، لا يجري التصرف للحدثي، بل فقط للوجتيين.

154 هذه الأخيرة هي التي تؤخذ بعين الاعتبار في الدراسات التركية (ذكرها ديتر (Diels 69)، و بروميه (المجلة من التركية، وفي غاستر (M. Gaster in *Zeitschrift für romanische*

- Archiv für (Philogoe 4/1880, 65-72)، والتي استعادها ديكر (Diels, 47-50)، انظر كذلك (Diels, 469-70, 469-70)، الأزرع بالعلمي الواسع للكلمة، حيث تشمل
الوجه بأكملة (فان مع الدراسات السابقة، ذكرها ديكر (Diels, 25 sqq.)، التي تحدث عن
«للحبة»]
- 155 تقر على الأوجع الباعوني، أحمد بن نصر، والد برهان الدين (GAL S II, 12)، ونسب الدين
(المصدر نفسه، صفحة 38)، توفي في دمشق في العام 1413/816 (انظر تاج العروس 193/9،
السطر 19 وما يليه)، الذي قال إنه نظم شعراً فربما جعفر الصديقي، ذاكراً كلمات ذي القرنين.
- 156 انظر ما ذكره ديكر (Diels, 79-80)، المقدمة (1-12)، تعداد لأعضاء وأقسام الجسم (13-87)،
و طائفة (88-93).
- 157 ترجمه كرن (F Kern)، ذكره ديكر (Diels, 87-91 (106 paragr.)، مخطوطات أخرى ذكرت
في (GALS II, 1041)، «نواد، م س 5، صفحة 39، ملاحظة 4، يستند المؤلف كذلك إلى جعفر
الصديقي وذو القرنين.
- 158 فان مع شعيرة الآشوريين والبابليين لطرود الشر الذي يمكن أن تتسبب به روبة النمل في المدينة أو
في امدول (Orientalia 39-42, p. 218).
- 159 مخط في القاهرة، م د ت. حصول دعوة هذا النوع من الفأل، وخاصة في شمالي إفريقيا، انظر
(Douté, Magie et religion, 366).
- 160 انظر «مخطوطة عاطف الحدي 2860، 3، مخطوطة «وروزمانيه 4982، 3، مخطوطة كيماشكش 346،
(مخطوطة حاجي محمود الحدي 5537، 5، مخطوطة سليم آغا 545، 10، 10) (انظر لالاشير (H L
(F e scher دراسة تركية كانت بموزة (ويذكر أنها ضاعت: انظر ديكر (Diels, 105)، انظر
(Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft, Phil.) (Diels, 105)، انظر
(Kleinere Schriften, Leipzig 1888, III, 204-211 hier Cl. 1849, 224-256 = intrnd)
(Pp 199-204 = Diels, 105-112). ذكر في المقدمة إنها ترجمت عن الفارسية، وهي تتبع الترتيب
نفسه المستخدم في الدراسات العربية وتتضمن 123 مقرة.
- 161 هذه الكوايات، التي كانت واسعة الانتشار في الجيش العثماني، هي على التوالي: الاختلاج ثامه
«كتاب الاختلاجات»، سكيي ثامه «كتاب الجروح» وأو كي ثامه «كتاب السهام». انظر عثمان به
(Osman-Bey, Les Imams et les Derviches, op. cit., 177-182) سوتو (A Certeux, in Rev
(des Traditions populaires 2/1887, 364).
- 162 انظر «المهرس، صفحة 224. يشير «المسودي، 68/4-9، إلى أن هذه الملاحظات حول علم
الاختلاج كانت تحصل أثناء التضحية بالتور الأسود. يضرب وجهه بالمدح ذا شدت عيده ثم
يسبح ويراعي كل عضو من أعضائه وما يظهر منه من الحركات والاختلاج وعلى ما يدل ذلك
من أحوال السنة وغير ذلك. ويشير مؤلف المهرس بعد ذلك (صفحة 409-10) إلى الفلات
الاختلاجية التي كانوا يسيطرونها من اختلاجات الديكة التي تحري التضحية بها كما كانوا
مارسون ذلك بالحرارة (pyromancie) انظر (Chwa son Chwalson, op. cit., II, 30, 227)
محمد في المصدر نفسه تصوراً أخرى عن علم الاختلاج (II, 38, 261 sqq.) ولغات ليستة في
أثناء التبع (II, 27, 259 sqq.).
- 163 حاجي خليفة، 496/1.
- 164 انظر الرازي، ذكره مواد، ص 13-14.

- [165] انظر حاجي خليفة، مصدر سبق ذكره. ولكل كوكب مصف يهتدى به. هي الراوية التي يصنعها سماع الرؤى المذاهب من عين المراقب إلى النجم مع الخط العمودي للمكان.
- [166] الرازي، مصدر سبق ذكره، ص 15.
- [167] انظر حاجي خليفة 523/3 ومراد، مصدر سبق ذكره، ص 137 ملاحظة 21، حيث يذكر المؤلف حول هذا الموضوع البهجة الإنسانية في الفراسة لزين الدين الموصلي (انظر القسم 2، 13/3)، يعرف حاجي خليفة 444/1، ملخصاً حول هذا الفن للكروني (9)، ويضيف أن المعلومات الأساسية حول هذه التقنية موجودة على نحو مستتر في كتاب الفلاحة البلية
- [168] الرازي، ذكره مراد، ص 15.
- [169] انظر «المهرس، ص 411-412». نجد عند الخوازمي المعادلات التالية: ذهب - نحاس، فضة - قمر، وصابون (أسود) - زحل، قصدير - المشتري، نحاس - الزهرة، حديد - المريخ يضيف إلى ذلك مؤلف المهرس قال أصحاب الكلام في الآثار العلوية أن العلة القاعية للمجوهر المعدنية درران العلكة وحركات الكواكب والعلة الصنعية هي المانع التي ينافي الإنسان والحيوان
- [170] على نحو أكثر دقة بل قبل، وهم هنا من بني أسد من حرمية يدعون «القيون» لأنهم كانوا أول من عمل بالحديد في الصحراء (انظر تاج العروس 316/9، السطر 23 وما يليه)؛ كانوا يحتلون في القرن السادس منطقة الممتدة من شمالي خليج العصة (انظر خريطة بلاد O. Blau, in ZDMG 23, 1869, 5) وكانت إحدى قبائل تميم تحمل الاسم نفسه (انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره، 32/1).
- [171] انظر بين مصادر أخرى سفر التكوين (15-18)، سفر القضاة (16-17)، سفر صموئيل الأول (15-16)، (27-40)؛ فاردن مع سفر التكوين (4-22)، حيث يرد أن توبال قاين، اسمعدي من قاين، «كان حارب كل آلة من نحاس وحديد» وكان يوبال، وهو ابن آخر لقاين «أباً لكل حارب بالهوى والمزمار» (الآية 21)، الأرجح أنه ينبغي أن يحد إلى هذه الأساطير ازدواجية المعنى للمعبر العربي في ي ن، الذي يشتق منه قاين، «حماد»، وقبيلة «عصبة» (انظر «تاج العروس، م س د، السطر 34-35».
- [172] «تاج العروس، م س د، السطر 19-20». كل عامل بالحديد قاين عند العرب، ر' القاين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكبر.
- [173] المصدر السابق. والقين الحداد يذهب به إلى معنى المبد لأنه في العمل والصناعة بمعنى المبد.
- [174] النكهن بلرب مياه النهر ومقاصها وجزوها حول الكهانة في العرات والقنوة بتطهيره مياهه، انظر «Guignot. Etudes syriennes, 250 sqq».
- [175] صروب قال نقمتها الأبقار (انظر A Boissier Choix, op. cit., I, 235-250; Nötscher, in «Orientalia 51-54, 121 sqq., 137 sqq Boissier, loc. cit., 250-251» والتي نقمتها الخنازير «Nötscher, loc. cit., 146 sqq. 131 sqq., 141» وانقصات «Nötscher, loc. cit., 110 sq., 118 sq.»).
- [176] النكهن بالتصوّجات التي تحدث على أي سطح سفلي لامع، كالمياه والدم وخشب ولعسل وأرباب والنمط (انظر «Nötscher, loc. cit., 110 sq., 118 sq.»)، وأي سطح مصقول وعاكس، مثل النكهن بالثلوج والنكهن بالضوء المنعكس؛ انظر «Hunger Becherwahrung bei aus der Hammurabzeit, in Leipziger den Babylonier nach zwei Keilschrift exten semitische Studien 1, I 1903; G. Furlani. Sul significato di shintum in un testo

- Doutté > وفق دوتيه > *lecanomantie babylonese, in Ägyptus* 8/1927 pp 287-292
- 389 «*Magie et religion*», فإن التكهّن بالله يدعى بالعربية استعزال
- 177 Sur ce racc, cf. I. Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, in ARW 3.1 (1911), 30-46. Comp. Ph. Raymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'A-T, Leyde 1958 (Suppl. Vetus Testamentum, VI)
- 178 انظر «اس هشام، ص 85-46» «اس سعد، 1/ 45-46» «الأغاني، 65/ 16»، ياقوت، 625/4
- 179 انظر (Herodote, III, c. 8) «فأذن مع «الحمامة» ص 375، 423» «ابن دريد، ص 304»، يشير سميت (W R Smith) إلى بنطل آخر هو «الرب»، «عصير العاكمة»، ذي الثوب الدموي الذي رما يشير حسب الرياب (Kinschp, 261) عن مفهوم «حلب»، «حلب»، انظر > Goldziher Muh > Studien, 1, 63 sq يقدم المؤلف نفسه ملاحظة على أدب أحيان نعرف في > Mei > Derenbourg, Paris 1909, 221-30 انظر المؤلف نفسه في > WZKM 16/1902 131-46، وفي > Rev des traditions populaires 22/1907 164 (la main retournée)، كتاب النجومي > Ch D Mathews) نشره عام 355 هـ/ 777 م)، «كتاب أيام العرب»، نشره ماثيوس (Ch D Mathews) مع مقلعة، نشر في > JAOS 58/1938, 615-637) انظر كذلك منشورات القاهرة 1928/1343 > Pedersen, Der Eid bei den > النظر بنرس > Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen., Strasbourg 1914 (Islam. Orients, Beiheft zu Der Islam), rec. Lutzmann, (Studien z. Gesch. u. Kultur des 36, et plus > récemment, Zava, Le serment chez les anciens in Der Islam 7/1917, > Semites, thèse dactylogr., Paris-Lettres 1958
- 180 عن هذه انطرائق جميعها، انظر > Bouche-Leclercq, Index, s. vv.
- 181 بواسيه > Boissier, Mantique babylonienne et mantique huite 4 sq. > عن التنجيم ليوناني والمسلمي، انظر بواسيه لوكليوك > Bouche-Leclercq, L'astrologie grecque Paris 1899 > éd de W Gundel, Leipzig-Berlin, 1926, 15 Boll, Stern Glaube und Sterndeutung, 3^e sqq., Bidez-Cumont, Les mages hellénisés, I-II Paris 1938 عن علاقات بين التنجيم اليوناني والتنجيم الآشوري - البابلي، انظر > C Bezold, Reflexe astrologischer Ke inschriften bei griechischen Schriftstellern, in Sitzungsab. D Heidelberger Ak., phil.-hist. Kl., 1910 phi -
- 182 عن الآشوريين - البابليين، حيث كانت ملاحظات الفلكية والنتائج التنجيمية تختلط بعضي، انظر > C Bezold, Astronomie, Himmelschau und Astralkunde bei den Babyloniern, in > Sitzungsb. D. Heidelberger Ak., phil.-hist. Kl., 1911, 2 Abhandl. نجد لديه حالة المسألة مع المنشورات التي أجريت حتى ذلك الحين وتحتوي هذه الوثائق؛ حول هذه النقطة لأخبره، انظر > Die Astrologie der Babyloniern, op. Boll, Stern Glaube, op. > 15 sq. مع يتعلق بالشعوب السامية الأخرى (كعانيين، آراميين، عرب)، حيث ذكر على نطاق واسع وجود ممارسة تنجيمية، لم توجد على حد علمنا دراسة شاملة. سوف يذكر. في أثناء العرض، الأبحاث الجزئية التي أجريت عن هذا الموضوع
- 183 بعض أوائل أقصود «مخطوطة يازيد، وفي المين الفندي 2294، 3، روى (58'-65')، بسعي تاريخه غير مفروء، 21 x 15».
- 184 نقرا في هذا المكان، تمت الفصول من كلام دايال عليه السلام. وهذا ما يسر من كتب تبليغ المرام على سبيل الاختصار.

- 185 | بعداتي وهي 2234، ورق (١٠6)، نسخي من دون تاريخ، 23.5 × 15.5 (لاصل من بغداد)، انظر ورق (20١-١6٠): كتاب داتسل الحكيم، حيث تستعاد مواضع من الكتب السابق
- 186 | الميزان الذي يكون في وجه الشمس
- 187 | رسول كتاب مصطفي أفندي 1164، 2، ورق (93-15٠)، نسخي من دون تاريخ، 27 × 17
- 188 | كتاب السنداع ومعناه العلامات والدلائل ورقة (١5٠)، قارن مع مخطوطة المتحف البريطاني (Or) 2084، ورقة (١٠). (Kīrābā d-šūdā'ē dā-mihāwīn 'āl-ōrwān w-ḡēdsē d-hāwīn)، ذكره فورلاني (Furlani, in RSO 7/1916-18, p. 885). إن (šūdā'ē) و (dala) تعادلان الكلمة اليونانية (δωδεκάσκιον).
- 189 | يبي دنت قائمة تضم اثنين وعشرين باباً. هناك مخطوطة قديمة من المجلد، كانت مملوكة لملكبة سيف الدولة (انظر ملاحظة 212 في الفصل [2])، وهي موجودة في مخطوطة «ميلات»، حكمم أرغلو 574، 2، ورق (356-3١٢)، يسبقها «كتاب الدلائل لابن الهلؤل»، ورق (300-١)، تأليفه 556 هجري، لكن يبد أخرى (انظر الملاحظتين 211 و 212 في الفصل [2]). هناك نسخ أخرى بوروخمانية 2 2796، ورق (١٠65-١) نسخي، 21 × 15.5، كوبا، يوسف آغا 5006، صفحة ١-64، نسخي 14×22، نفقة، إسماعيل صائب سنجر ١، 382، غور ورقية، نسخي من دون تاريخ، 23 × 14 (متأخر)، لائلي 1984، 20 ورقة، نسخي لعام 902 هجري، 17 × 13، شهيد علي بنشا 2002، ورق (37٠-4١٠)، نسخي متأخر، 20 × 13.2. نجد وصف مفصلاً لمجموعة من الدراسات الفلكية في المتحف البريطاني (Or) 2907، أجراها فورلاني (Furlani, in ZA 33/1920-21, 157-168)، يصف المؤلف نفسه مخطوطات فلكية سريانية في (RSO 7/1916-18, 122-8 ZDMG 75/1921. 885-9) ذكر وليس يودج (R. A. Wehls Budge) دراسات سريانية أخرى من النوع نفسه في «The Book of Syrian Anatomy Pathology and Therapeutics or «The Book of Son of of Medicines», Londres 1913, I, 441 seq., A. Mingana, The Book of Shen Rylands Library, in Noah, in Some Early judaeo-christian Documents in The John 85, 108-115 (texte). M. A. Buller in the John Rylands Library 4/1917- 8, 76- météorologique attr bué à Denys l'Acropagne, in Kugner, Un traité astronomique et (Actes du XIV^e Congrès Intern. Des Orientalistes, Alger, 1906, II, 159- 15
- 190 | نشر بونفرو (P. Bondreux) يضع صفحات منه في «Catalogus codicum astrologorum» ذكر كرومباخر (Krumbacher) مصادر أخرى في «Gesch. d. Byzant. Lit., op cit., 628»
- 191 | انظر ملاحظة رقم (184) في (2/1)
- 192 | انظر «اس هشام» ص 285.
- 193 | انظر رسول كتاب مصطفي أفندي 1164، 5، ورق (107-106)، نسخي، في مجموعة تاريخها 850 هجري، 27 × 17 يشاو إلى أن نسخة ملحة داتسل، الموجودة في مجموعة بعداتي وهي أفندي 2234، عمل، كسوان، إشارة وصلة ناقص.
- 194 | انظر مينغانا (Mingana in Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, 85 sq., 88 sq. (trad.), 116 sq (texte)). وفي مينغانا، فإن اسم أندرونيكوس مذكور في كتابات سريانية أخرى من نمط نفسه (انظر يودج (Budge Bulletin of the John Rylands Library 4/1917-18, op. cit. p. 237, 521 654

- [195] كتابة سريانية بشرها رايب W Wright, in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, N. S. 9/1866, pp. 17-136. Record, N. S. 9/1866, pp. 17-136. (الترجمة الإنكليزية، المصدر نفسه) 1867 pp 156-164 (cf p 152).
- [196] انظر ملاحظة رقم 244 في الفصل [2]
- [197] مخطوطة حافظ ألفتي، 176، ورق (75⁺ 1)، تعليق لارسي لعام 1192 هجري، 21 × 14، قرن مع كتاب هرمس المرامية، مخطوطة شهيد علي باشا 2002، ورق (71⁺ 58⁺)، وكتاب رجر انفس، ذي لطابع لأغلافي والباطني، مخطوطة آياصوفيا 1843، 73 ورقة، نسخي جميل جداً، 19 × 14. حول هرمسوس العرب، انظر M Plessner *Hermes Trismegistus and Arab science*, in *St Islamica* 2/1954, 45-59.
- [198] مخطوطة آياصوفيا 2704، ورق (43⁺ 27⁺)، نسخي من دول تاريخ، 20 × 14
- [199] المصدر السابق، (60⁺ 44⁺)
- [200] نشره وترجمه وعلق عليه ماككر «F. Macler, in RHR 49/1904 pp. 265-305».
- [201] Cf ZDMG 75/1921, p. 125. Tob sūdō'ē d-ēzrō sōfōrō
- [202] مخطوطة آياصوفيا 3003 و3004 (انظر للملاحظة رقم [199] في الفصل [2] ا حلق النسخة السريانية وترجمها إلى الإنكليزية بودج «A. W. Budge, Cambridge 1889»
- [203] Cf RSO 7/1916-18, 889; ZA 33/1920-21 168 ZDMG 75/1921, 125, 128.
- [204] Müller, *Hekim Oğlu* 572, 1 fol. 18, vvv, cf supra [2/ 1/ 16].
- [205] عن مواضيع الدراسات الفلكية الآخورية - البابلية والنسبات التي تخوي عنها، انظر بيسلد C. Bezold, in Boll, *Sternkunde*, op. cit., 2 sqq.
- [206] مقال فيرولو «Ch Virenaud, *Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obscurissement du Soleil ou du ciel* (par les auges), in ZA 16/1902, 201-236» الذي نشره مؤرخاً وترجمه لـ R. Labat, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, IV^e Section, fasc. 321, 1965. «Par » هذا النشر. سيكون ممكناً من الآن إجراء تلخيص للدراسات الفلكية العربية، بالمقارنة مع هذا النموذج القديم.
- [207] انظر بيلا «Ch Pellat *Diction. Anwal et Mansions lunaires*, in *Arabica* 2/1975, 17-41, tableau, p. 32 sq. «تاج العروس 1/138، السطر 28-29»؛ «اللوحي، بلوغ، 229/3، (بمخصص كتاب الأنواء بعد الرهن من بسحق الزجاجي)».
- [208] هو معنى الجذر «ن و ء» باللغة الأكادية «Bezold, 185 sq. وبالعربية «Ges-Buh 49» وبالعربية (انظر تاج العروس 1/138، السطر 17، يذكر أ. وإلخامي مؤيداً بسط القارب ناء الطالع وحدث الطلوع هو النوء وبعضهم يجعل النوء هو السقوط كأنه من الاصطاد قال أبو عبيد وم يسمع في النوء أنه السقوط إلا في هذه الموضع. ما يتعلق بالمعاني الأخرى لنوء. انظر بيلا «Pellat, loc cit 18».
- [209] انظر بيلا «Pellat, loc cit., 20 sqq»؛ «اللوحي، بلوغ 237/3-9» (حيث استخدم «كتاب الأنواء» لابن قتيبة)
- [210] Cf Nallino, *Raccolta*, V, 191 sqq.
- [211] باعتبار أن تواريخ الطلوع الشمسي وغروب النجوم معروفة (انظر بيلا 201 sqq. et 32 sq).

- [211] نشره حميد الله-بيلا، جبريل، 1956: انظر كذلك بيلا «Pellat, in Arabica 1/1954, 84-88» عن مجموع ادب الأنواء، انظر «ib., 2/1955, 235 sqq.; Nallino, Raccolta, V, 184-194» يوفى الوسي، بلوغ. 3/ 223-24، ملخصاً مختاراً لجميع المعارف الفلكية عند العرب، مستخدماً على نحو خاص المواصفات عن الأنواء التي قام بها أبو القاسم عبد الرحمن الزنجاني (توفي عام 310 هـ/ 922 م)، وابن فنية (توفي عام 276 هـ/ 889 م) التي لم يذكر بين مؤلفي كتب الأنواء (القسم 1/2، 16، لكن انظر القسم 2/ 1/ 18) (الأقوال للأتورة)، للرويلي (٩)، في كتاب صفه في الأنواء أنى فيه بهواند كثيرة مقننه مائة وعشرون كراسة (القسم 2/ 1/ 20)، ابن دريد، كتاب المظنر والسحاب (لقسم 2/ 2/ 1)، حول وصف السحاب والمطر من وجهة نظر مصحمة على عم اساس
- [212] «عصب»، بالسريرية، «عصبون» بالعربية إن كلمة عصب، التي كانت تشير في الماضي إلى السماء والمعوم التي تغطيها (قارن مع الأكادية «عنو» قد خلادت في تشكيل اسم العراف، «معن»، عبد العرائين المقاسوة والمرعوعين الذين كانوا على الأرجح يؤتون الآلهة نفسها التي كان أسلاف إسماعيل يؤفوعا للملاحظة الكهانية للظواهر الجوية، إن لم تكن تلك الآلهة أكبر بينهم انظر سميت «W R. Smith, J. Of Ph 14/1885, 115»
- [213] «ابن هشام، ص 806، السطر 12-13»، «الطبري، 1/1622»³
- [214] «ابن هشام، ص 727»
- [215] ذكره الألوسي «بلوغ. 3/247» قارن مع الرازي، وفق هراد، م ص 16، ص 16 (مصورة)، الذي ذكر لقصة نفسها على شكل موجر، نقلاً عن العريب لأبي عبيد بعد الألوسي بعد ذلك ووفق المصدر نفسه ذكر نحو خمس عشرة قصة مماثلة، مسطحة في معظم الأحيان من الأصمعي، لذكر أوصافاً ذكرها الهندو المختلف مجربات الظواهر الجوية التي تسمى هطول المطر. ليس هذه النصوص سوى أهمية مصحمة
- [216] «أحيوا، 43/3»
- [217] «ابن هشام، ص 134».
- [218] انظر ما ذكره هراد، م ص 16، م ص 84 من النص المترجم، بعد ذلك، يتحدث الرازي عن احتفال صانعي المطر الهنود الذين كانوا يدعون اسمعاده الترد لو تحويل حيمة من المكان الطبيعي لطنها. ما يمثل صانعي المطر في حريرة العرب، انظر توفيق فهد «T Fahd, Le Panthéon de l'Arabie Centrale. ch 1»
- [219] انظر «34» (T Fahd, Loc. cit.; Pellat, in Arabica 2/1955) «أليخاري، منشورات بولاق، 1/ 136»، حيث يقول النبي- من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وإما من قال مطرنا بنو كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب.
- [220] وفق طبعه ديكر (Dicks, loc. cit., 1907, pp. 23-32)، في النسخة (أ) التي تنص 187 فقرة (تعدف منها الفقرة 3 وتضاف إليها الفقرتان 52 و 81)، في حين أن النسخة (ب) (المصدر نفسه صفح 34-48) لا تتضمن سوى 155 فقرة.
- [221] هذا لإحصاء ينص (122) فقرة، في حين أن إحصاء مخطوطة برلين 4299، مرجعها إلى الأدبية ليرت (J. Lippert) وكون (F Kern)، ذكره ديكر (D els, op cit., 1908, 58-71)، لا تتضمن سوى 120 فقرة
- [222] عندما تشير إليها القصائد المتعلقة بالشعر الذي يتصب ولولئك الذي تشعّر «بداهم في الدحظة مناسبه كمعدة عامه، تجري الترجمة الحرفية وفق اللغة العربية

- [223] الرقم 3 من النص اليوناني لديلز لا يمثل عنوانًا مستقلًا، بل كصيرًا آخر
- [224] جمع ماى «أثر أوبه الأسية من العين» (فأون مع رقم 23 و 24).
- [225] (Orn. ἀριθμοῦ ἀεὶς ὀνόμα) (فأون مع النسخة (P)، ذكرها ديلز (n° 35 Diels) (τοῦ αὐτοῦ ὀνόμα)
- [226] لم يعرف وفق ديلز (Diels)، الواضح أنه توجد في النص اليوناني لغة هيا
- 327 Orn. A of P (ap. Diels. 36, n° 46)
- 226 Orn. Σμικροτάτη ἀεὶς (comp P ap. Diels. 36, n° 50).
- [229] عبر مؤلف وفق ديلز
- 230 Orn. Τετάρτη της ἀνομήτου, comp. Parisinus gr 2154.
- [231] هذا العنوان وعنوان الرقم 103 (رقم 72 العربي) قد يتوافق على نحو حسن مع رقمين 64 و 65 من (P)، وفق ديلز (36 Diels). «تلك المتعلقة باليد» ، لكن مكانها في النص العربي وسط بناء، لأصابع بحث على أن يرى في "وسط" خطأ حيث وصفت بدلًا من وسطى (فأون مع رقم 184 و 185).
- 232 Orn. Δαχτυλος τέταρτος της ἀνομήτου χειρός; comp. P (ap. Diels. 37, n° 77 Δαχτυλος ὁ πρὸς τὸν πέμπτον
- [233] جرى حصول على هذا العدد بهدف الفقرات العربية الـ 109 (122-13 صافة) من الفقرات ليونانية الـ 188.
- [224] على سبيل المثال، فأون رقم 15 (ἀγαθὸν καὶ σημεῖον, ἀπομνημονεύειν) مع سرور وخطبة، فرة عين ... رقم 37 (χρὴς παντοῦ ἀγαθὸν ἀνέλοι) مع سرور وفرح، 1 (رقم 43: (κακαῖα ἐκ ἀνέλοι) مع مرض ضيق، رقم 81 (πράξιν ἀνέλοι μεγάλῃ) مع سرور وتيمن، جلال وتعظيم عند الملوك
- [235] فأون على سبيل المثال، رقم 38. (διδόχῃσιν πρὸς τὸν καὶ εἰς τὴν ἀνομήτου) مع بقاصم ويظفر، رقم 59 (χρησιμεύειν αὐτοῦ ὅπ' οὐ χρὴ χρῆσθαι τὸν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ τοῦ χρ) مع (رقم 42 لعربي الذي وصفناه، بسبب كله، في مواجهة رقم 54)، غايب يقدم عليه، ترد عليه سرًا، رقم 58 (ἀγαθὸν) مع حبر، رقم 82 (ἀλλοῦτον σημαίνει) مع يكثر حاله
- [236] فأون، على سبيل المثال، رقم 22: (πράξιν καὶ βίβλιν) مع مكاء يئاله، مرض شديد، رقم 23: (ἐλπίας ἀνέλοι) مع مولود نقر به عينه

4/2 [الغالات (301-342)]

- [1] ابن دريد، ص 137 عافت الطير إذا جاءت على الشيء، «تاج العروس 207/6» فأون مع لعبرة والسورية ع و ف «Ges-Buhl, 572 sq» «الفرحاحي، ليا 252,2» في لعبات الثلاثة، يشير المصلو عوف إلى الطائر أو إلى الطيور تخلفه في الجو (عربي) أو إلى الكواكب التي تستخدم في الصيد (سرياني).
- [2] انظر «تاج العروس م م د، 24/1-26»، وععب الطير وغوها من الموانع أي رجف، وهو أن تعتبر بأصواتها ومساقلها ونمرها وأتواتها، هكذا في سائر النسخ ومثله في المصباح وهو عطف قد انصبت فيه الصاغاني وإنما تقدم ذكر المساقط وأين مساقط الطير من مساقط بحيث، فتأمل والمصواب (واصوفا)، كما هو نص المحكم والتهذيب والمصباح - فتسعد أو تشأم

- [3] مثل الشوكة، والشماط، والصفر، والعقاب والنسر.
- [4] مثل العرب والثراغ والبوحة والبقار الأخضر، مثل نَظَار المربغ (picus Martius) ونَظَر فيروب (picus feronius) والقرقف (parra) كانت في الآن ذاته طيورَ محوطة ومصونة (انظر 18 Hopf Thierorakel)
- [5] في هذا الصدد، يجري التمييز بين صفتين من الطيور: «المجذقة»، وهي طيور تحلن على ارتفاع كبير، ذات أجنحة مربعة ومقار محيطة، مثل السنقر والصفر والكونج والجلهم، و«الشراعية»، وهي طيور تحلن على ارتفاع منخفض، ذات أيراني الضاغطة والحافقة، مثل العقاب ورومح ولباسق ولسر والشماط والمجدقة والشوكة (انظر جان هوبير > Jean Huber Observations sur le vol des oiseaux de proie Genève 1784, citée ap. Boissier, Mantique babylonienne et «mantique h itic, 30-32
- [6] كان يجري التمييز بين الطيور ذات الطيران السريع جدًا (aves praecipites)، والطيور ذات الطيران البطيء (aves intercae) >
- [7] Cf détails ap. Hopf, Thierorakel, 18 sqq
- [8] كان المكان الذي يقف فيه هو «(ἐνεναντιον)» الذي تشيخ تسميته ب«(ὁ καὶ οὐ δᾶσας)» Hopf, > 12 op. cit., وكان المراتب الروماني يقف متجهًا نحو الجنوب، على تقاطع خطين، هما الخط من الشمال إلى الجنوب («cardo»)، والخط من الشرق إلى الغرب («decumanus»). واللذين يتشكلان بالمقارنة مع المكان الذي يقف فيه. وهناك خطان آخران، موازيان للخطين السابقين ويتشكلان معهما مربعًا، يحددان المجد (templum) وهو الحيز السماوي الذي ينبغي أن يجري التحري فيه. وفي الوسط، نجد (tabernaculum) أو المجد الصغير (templum minus)، الذي يتشكل في طرفه الجنوبي من (pars antisca) وفي طرفه الشمالي من (pars postica) بعد طرح سُلُل مَحْدَد على يافته، كان المراتب يقف في المدخل المحي تحت الطوائع المطلوبة (auspicia impetrata) أو تحت الطوائع اطرادية (auspicia oblativa). كما تكون الملاحظات فعالة حقًا، كان ينبغي أن تكون الطبيعة هادئة تمامًا، وسماء صافية والرياح ساكنة من دون رياح. جميع هذه العناصر، التي جمعها هوبير (Hopf, > 17 sqq op. cit., مستفادة من سيرون (Cicéron, De divinatione)
- [9] Hopf loc. Cit
- [10] تدعى هذه الطيور «(adversae)»، «(arctuae)»، «(divae)»، «(inbrae)»، «(remores)»، «(funebres)»، «(lugubres)» أو فقط، للتبسيط، «(altiae)» (هوبير (Hopf, op. cit., 19)
- [11] ibid. 20 sq
- [12] يدعى أيضًا الحاري؛ انظر حاج العروس. 87/10 > حوا أو حري الطير وحجها وساقها فإن أبو زيد هو عندهم أن يعق الغرب مستقبل رجل وهو يريد حاجه فيقول هو حري مستخرج أو يعق مستقبله فيقول هذا حري فلا يخرج وإن مسح له شيء عن كفيه يمس به أو عن يساره لشايم به فإن مع الأكاذبة <جدجل بشوربه> (4 n Hukdar. Associations, حول الحاري، انظر القسم 9/3/1)
- [13] انظر «الدياني» أختال منشورات إبراهيم أحمدب. 3-321/1
- [14] انظر «الدمري، 128/2». كل طير مشؤوم يدعى بهذا الاسم عند العرب. ويوضح الميد معى هذه التسمية حيث يصف «كل طائر يستخلص منه شؤم للإنسان هو طيرٌ عرقوب، فهو يقطع وتره» <راج العروس. 97/1>. ومثاله مؤلف ققاموس بالشقراق، (انظر ثانوي، الطيور لعرقية 260/2)، والذي يدعى كذلك بالأهبل، والذي «كان العرب يقولون عنه ذ حط أهبل على ابل، فإنه يكشف وتره» حاج العروس، م س 3. انظر الملاحظة التالية

- [15] انظر «لدميري، 24/1، و66/2-7» الشفراق «طائر صغير يدعى الأهل، لونه أخضر حين، يخال في الحميم الحمامة؛ لونه الأخضر جميل وغامق نوعاً ما، وعلى أجنحته سواد يعتبره العرب قالا سباً، وهو يشبه ويصطب. يجد الكثير منه في أراضي بيزنطة ومصرية وفي خراسان وبواحيها منه نوعٌ يحفظ بالأخضر والأسود؛ لا يبعد عن المناطق المسكونة ويخالط للال ودرى الجبال. يصره الملاحظ من قصيدة الغربان» (قارن مع «الألوسي، م ص 2»، بأن هذا الوصف يتبع من الشفراق أحد ثلاثة نوع من التفاريات الموجودة في العالم. ربما كان طائر الغيب، الذي يدعوه العرب «أبو ورق»، بسبب لونه الأخضر كما يقال الأهل أيضاً بالصدرد (نظر مبحث حيوانات المال عند العرب، 13 الفيل).
- [16] حول الغراب، انظر «Arabica. 8/1961, 30 sqq».
- [17] انظر «تاج العروس، 87/7، السطر 16-18»، حيث يطلق هذا البيت على الساقية التي يخرج وبرها العاصي بالابيض. فحمها لديد الطعم؛ لكنها لا تنفع لا للشبي ولا للعمل. كما يطلق هذا البيت على الخشبة ذات اللون المائل للأخضر، كما يطلق أحياناً على الحمامة ذات اللون الرمادي الممزج بالأسود والأرجح أن اللون الأسود، الذي يعتبر عبثاً، هو الذي يفسر القائل السبي قارن مع «الألوسي، م ص 2، 194/2-6».
- [18] من الطيور الكواسر الذي كان يظن أنه يحفظ الرضيع من مهد «تاج العروس 188/2» كان يلقب على تحصيلات المدينة الثمورة ويقول أمراً غير مفهوم؛ وكان لحمه يقتل جميع من يأكلونه (المصدر نفسه، «الدميري، 10/2».
- [19] «لدميري، 75/2» قال أبو بكر بن الأعرابي إنما هي التي صلعم عن قتلها لأن العرب كانت تشبه به، فهي عن قتلها ليطلع عن قلوبهم ما ثبت فيها من اعتقادهم الشرم فيه لا أنه حرام. انظر «Arabica 8/1961, 30 sqq».
- [20] حيث جعلناه معادلاً للبقار الأخضر، نتيجة المعادلة بين الصدرد والشفراق التي أجراها علماء اللغة. يبدو أن هذا النوع من التفاريات غير موجود في جزيرة العرب. وفي ملاحظة هامة أدلى لها فريه «Viré, lb 11/1964, 196 sqq»، والذي يعادله بالفيق وهكذا، بأن طائر الغرابيب والأهل والصدرد لا تشير إلا إلى طائر واحد، هو الفيق الأرجح أنه حصل التباس لدى المؤلفين العرب بين الصدرد، الذي ينتمي إلى الجواثم (انظر «ألوسي، م ص 2، 3/201-3»، والشفراق، الذي ينتمي إلى التفاريات، بسبب تنوع ألوانها وريشها على التوالي.
- [21] كان «أشير» طائر مردوك، و«صصو» طائر هنتار، و«نارو» طائر سن، و«تاربرو» طائر بوسكو، و«فيسور سامو» طائر نوغال، و«كسري» طائر غولا (انظر «Orientalia, 54-5, p. 86-7, 1 36, 37, 41, 43, p. 184, l. 27. Comp. F. Lajard, Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra (en Orient et en Occident, Paris 1867, 275 sq. المير طائر همد وميرا، والغراب طائر هترا وسروخ، والديك رمز ميترا وإيرد هرام، والحمامة شعار ميترا).
- [22] انظر «Grohmann, Götersynbole, 56 sqq., cf. tableau p. 76» كان العرب يربون مكرتاً لأبوية القمرية، والظلي لمتار. والتور لعم، وعتار والقمر والأسد وأبو الطول لاله، والحيه بدات بعدن، والتين لسحر، إلخ.
- [23] يدعى مثل ذلك الرجل باختارم (انظر «تاج العروس، 268/8»).
- [24] انظر (النمل، 47) (نفس الجواب تقريباً من غود إلى صالح)؛ (الإسماء، 13)، حيث تشير كلمة طائر بن القسم الحسن أو الشيء من الإنسان في اليوم الآخر (انظر «الدميري، 110/2»)، قارن مع (الاعراف، 131) (وإن تصبهم سنة يلقوا موسى ومن معه).

- [24] «الدميري، 118/2» قارن مع «تاج العروس، 373/3، السطر 14-15» وكتب «عرب مدهيا في لعل والطيرة واحد قاثيت النبي صلعم القال واستحسنه وأبطل الطيرة وهي عيب»
- [25] «ابن قسبة، عيون 8/2»، «العقد القريذ 226/8».
- [26] «الدميري، م س د» حول النبي عن الطيرة، انظر «بخاري - قسطلاني، منشورات بولاق 1288 هـ/ 1871 م، 8/ 3-442 (الطيرة)، 444 (القال)».
- [27] حبر حبر، هي الأسماء التي كانوا يسمونها حين يسمعون طائرا يصيح «انظر «ابن قسبة، عيون 146/2».
- [28] تنسب هذه المصيغة أحيانا إلى النبي «العقد 397/1» انظر ص 226، «الإبنيهي، ترجمة رات (Rat. I) 81»، وأحيانا إلى ابن عباس «ابن قسبة، عيون، 146/2» أو إلى عبد الله بن عمرو بن العاص «ابن سعد، 13/2/4» الذين كانوا يتبعون بها أمام كعب الأحبار، الذي يؤكد أنها مكتوبة في التوراة.
- [29] إن الطيرة في المرأة والداء والديابة حين سمعت عائشة هذا الحديث، ارتحفت سكتارا وصححته كما بني «ابن قسبة، عيون 146/2-17» إنما قال رسول الله صلعم كان أهل الجاهلية يقولون إن طيرة في الديابة والداء والمرأة.
- [30] «تاج العروس 242/3، السطر 3-5»، انظر العارفة . وأصله أن يرعى الطير بمصاة ويصيح فإن ولاه في طيراته مصاة تصاهل به أو مياسوه تطور.
- [31] انظر «Drwān, II, éd. Huber-Brockelmann, Leyde 1891, p. 55, n 30».
- [32] لعبرك ما قدرني المضارب بالحصى ولا زاجرات الطور ما الله صانع
التي يمكن أن تفسر كتبها على النحو التالي: صاحبة الصقر أو أم الصقر «تاج العروس، 73/4، السطر 22»، مما قد يشير إلى الاهتمام الذي أولته لمعرفة رأي النبي حول هذا الموضوع.
- [33] «الدميري، 117/2» يرى البعض في هذا الحديث منحا من الصيد ليلاً أو من الفزع أيومس لني تحضنها الطيور «المصدر السابق». انظر كذلك «تاج العروس 348/9»، الجناحي، مخطوطة ستراسبورغ 4212، ورقة (96). وكان العرب إذا أرادوا سفرا رجعوا عائلا فإن أخذ عن يمينه سافروا وإن أخذ يساراً فميتوا وتطوروا.
- [34] (195/1-222).
- [35] «المسعودي، 344/3» وأهل الجبال والقفار والمهمل أحر وأعيب» قارن مع «Ciceron De divinatione De div. n. I, 41 «Arabes autem (et Phryges et Cilices), quod pastu et aestate paragrantes propterea pecudum maxime utuntur, campos et montes hinc et ilinc facilius cantus avium et volatus noverunt» Cf Eschyle, Prométhée 480) حيث يدعى لكهنؤ موسىس (Tirésias)، الذي كان يراقب تحليق الطيور (ὁ οὐρανὸν βοῶντα).
- [36] كتب أناستاس (Anastase) إلى بومبييه «لا تترك الطيور في الانضمام كي ترحي في الوقت المطلوب ويلاحظ تحليقها» (Mantique babylonienne et mantique hitite, 51) «وصاف «يكتمى المرء بمراقبة الطيور التي تمر في اللحظة المحددة». وبالفعل، لم يترك على أي أثر لعدم نظره اعمارة باستخدام طيور في أقماس».
- [37] «الأغني 3/19»، انظر «المصدر السابق، ص 114»، حيث يدعم بيت شعر لابي كندة هذا الرأي هناك السعود السانجاب جرت لنا ونغري لكم طير البوارج بالنحس

انظر كذلك بيتا لوهيب، «المصدر السابق»، 17/ 1043

[38]

انظر «تاج العروس»، 70/2، السطر 18، سج . إذا مر من ميسرك إلى ميسك وهو صد برح

[39]

انظر «تاج العروس» 124، السطر 25-7، والبارح من الصيد من الطاء والظو والوحش خلاف السابح [] وهو ما مر من ميسك إلى ميسرك، والعرب تنطق به لأنه لا يمكن أن ترميه حتى يعرف . وسابح ما مر بين يديك من جهة يسارك إلى يمينك، والعرب تنص به لأنه يمكن للمرء الصيد

[40]

ذكر في «المصدر السابق» من 170، س 19-20، انظر «الأغاني» 159/9، السابح ما ولد ميسكه والبارح ما ولد ميسره هذا هو أيضاً رأي أبي حاتم «السنن» المذكور في «معقد القرية» 1/ 226، وقد سمع أبو عبيدة نفسه رأياً معاكساً من رؤية نفسه انظر «الأغاني» 164/9، 10/3.

[41]

حرى توضيحه بعبارة . وهو أنسبه، وعكسها وحشي انظر «تاج العروس» 100/4، س 2-4 ومن 368، س 11-12، قال الليث [وربعه في ذلك الأزهري] وحشي كل دابة شفه الأيمن وأنسبه شفه الأيسر بالنسبة لأبي ريداد [القرشي] والأصمعي، فالأمر معاكس، لكنهم جميعاً يتفقون على القول . لوحشي من جميع الحيوان ليس الإنسان، هو الحجاب الذي لا يخلب منه ولا يركب والأنسي الذي يركب منه الراكب ويخلب منه الحالب لمعاني أخرى لهذه المصطلحات، المتعلقة بالصيد، انظر ما ذكر في هذا الكتاب

[42]

ذكر في «تاج العروس» 470/2، س 21-2، ما جاء عن يمينك إلى يسارك وهو ذا ولان حابه الأيسر وهو أنسبه فهو سابح، وما جاء عن يسارك إلى يمينك وولان حابه الأيمن وهو وحشي فهو بارح

[43]

انظر «تاج العروس» 470/2، س 8، السنج . اليس والورك، و«المصدر نفسه» من 124، س 7، الروح النسيه والنشر والأذى والعذاب الشديد والشقة وإذا كان معنى الكلمة الأولى يمكن أن يكون مشتقاً من استعمالها في علم الطيرة، فالأمر ليس كذلك للغاية، إذ إن جميع المعاني الأخرى توجتها نحو مثل ذلك لدى البدائي. فلان مع «202 Wellhausen Reser»

[44]

«الأغاني» 139/10-140

سمعت في يوم الخميس فداة ال

فطر طير بالنفس لا بالسوء

فتمت أفسس لأمر

مقطع ما جرين في يوم هيد

[45]

انظر «تاج العروس» 470/2، السطر 22-3: وأنتم طير الزاجري ستمها

[46]

«المصدر السابق» السطر 23

أحارهما بشر من الموت بعدما

جرى لهما طير السنج بانام

[47]

«المصدر السابق» السطر 24-5- وقال ابن بري العرب تختلف في العبارة يعني في اليمين بالسبح والشاوم، سباح، فاهل جد تيمتون بالسباح وقد يستعمل الجدي لغة الجعاري.

[48]

لدى الآشوريين والبابليين كان اليمين واليسار يعقدهما الفالات المواتية وغير المواتية انظر على سبيل المثال هنتز Hunge, Becherwahrung bei den Babyloniern nach zwei

Keinschriften aus Hammurabi-Zeit, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1 Leipzig (1903, 79 sq., Arabica, 8/1901, 47 sq.)

نظر «المسعودي، 340/3»، حيث نجد تحليل ذلك.

عبود، 453/2

«الأغاني، 141/18». قارن مع هذا البيت لطفة بن حوط التميمي الذي ذكره البحتري في

«الخماسة، 3/2، 681، رقم 399» (انظر «المصدر السابق، 12/4، رقم 865»، حيث ينسب البيت نفسه لربيعة مقروم).

لا صاحب من سوانح الظفر

يتسمى ولا لأعيب إذا لعب

«الحيوان، 150/1» يفسر أبو عبيد معمر بن الحنفى (ذكره «المسعودي، 3/4») بولع أن حركة العبادة تجري من اليمن. قارن مع «Donné. Magie et religion, 350».

«المسعودي، 340/3» السائح مرجو عند العرب والباح هو الخوف

«ابن سعد، 168/2/1» (حيث نقرأ ظهوره بدلاً من ظهوره) قارن مع «المصدر السابق، ص 169»، حيث تناقض عائشة نفسها. كان النبي يتقل قاتماً وقاعداً ويظفل عن يمينه وعن شماله

«المصدر نفسه، ص 167» إلى شئت خرجتهما على اليمن كما رأيت علي رسول الله.

349 319 Cf trad. Houdins et Marcus, I, 71, 75-6, 153

في «الخماسة، ص 165» والعرب تجعل الشمال كتابة عن الشؤم.

انظر «الملاحظ، الحيوان، 150/3». فلما سمعوا بالشمال أجروها في الشؤم والمعلوم على ذلك المعنى (سموها اليد اليسار واليد اليسرى على نفي اليسر واليسر).

«De divin., I, 39». حول اليسار واليمن عند اليونانيين والرومان، انظر: «Ennem. Opferritus»

Av. Videnskupselskabet i und Voropfer der Griechen und Römer (in *Schriften* altg.

«Kristiania, Hist. Phil. Kl., 1914, 1), Kristiania 1915, 29-45

60) Continuum à l'affirmation de Bouché-Leclercq. I 139

«تاج المروس، 9/384، المسطر 28»، «الأغاني، 3/10»

«تاج المروس، م س 3»: وهو يمثل يد.

«المصدر نفسه، 242/2، المسطر 27 وما يليه» يدعى أيضاً مطيح أو ناطح الحصان الذي في حينه

حصانان (انظر «Mercier, La Parure des Cavaliers, op. cit. 96 sq» وللظيم (وفق تاج

المروس. قارن مع مرسية «Mercier, op. cit. 88 sq» أو الألفة (وفق أبي عبيدة، ذكر في تاج

المروس ووفق مرسية «Mercier, 96») ذلك الذي ليس لديه سوى خصله واحدة الأول غير

موجوب، لكن الثاني، النطاح أو الناطح، يشبه إلى غميص في قوس يرح الحمل (تدعو

بالشرطي، الأول يعني فالاً سياف). في «العهد القديم، 1/226». يدعى لظفر و الحيوان الذي

يأتي من الإمام بالظفر، وهو مصطلح لم يصادف هذا المعنى في مكان آخر

«الملاحظ، المرافقة، 3».

«تاج المروس، 475/2، المسطر 24»، «الأغاني، 3/10» «الملاحظ، الحيوان، 136/3 و 139»، حيث

يذكر بينين للمحارث من حذرة. «المصدر نفسه»، «كتاب التوزيع والتدوير، ص 140» «العقد

المريد، 226/1» (حيث يرد فعيد بدلاً من عقيد).

- [66] «تاج العروس 231/4، السطر 24-6»: والكاس ما يتلو به من المال والعطاس والكسبة عطسه، بهائم وعوفا . . . القعيد من الضياء . . . يشاء به كما يشاء بالبحر وس اسموح أن يظن أن الحيوان الذي يعطس أعلم الإنسان كان يدعى بالعطاس (انظر ملاحظة 79 في هذا القسم) وأن ذلك الذي يعطس خلفه يدعى بالقادس وكنهيات لعهد، نجد 'هذه' محب في «الأعيان 3/10»، وهي كلمة لم نجدها في أي مكان آخر بهذا المعنى، ربما يعني أن (نراها) خليف والأمر مماثل لكلمة حبيب، التي أوردتها فريتاغ «Freytag, Emlertung, 163»
- [67] انظر «المحيط، المرافة» ص 18، السطر 6-8: وهم أيمن على من تلقوه واستقبوه وقالوا إنه ليكره استقبال المخلوق من الأنس والدواب والطيور ساعة يوضع ما لم يكن في كنفه وحده ويتحرف في استقباله لتساكط الدماء
- [68] Cf. les exemples donnés dans Arabica 8/1961, 34 sqq., 49 sqq.
- [69] «المحيط، المرافة» ص 23.
- [70] «المصدر نفسه» ص 46.
- [71] صباح وولاء، تدهي الديكة بالزواقي وتغير غير مرغوبة، لأن صباحها الصباحي يدعو المسافرين إلى الرحيل والاصطفاء إلى الاغتراف. ومن هنا جاء المثل أفضل من الزواقي «انظر «الدميري، 4/2»، «تاج العروس 195/1». انظر مع ذلك الحديث الثاني للسبب للشيء: «إذا سمعتم صباح الديكة، اطلبوا من الله نعماته، فقد رأت ملائكة، لكن حين نسمعون نحيق الحمر، اطلبوا من الله تعالىه صدى الشيطان، فقد رأوا شيطاناً» «الدميري، 428/1».
- [72] استنزل وهو الزهد والصحة الحسنة في الإسلام، وهو يدعى «عصفور الجنة» «الدميري، 366/1-18» ويبقى أن يستند معناه الكهاني على طبيعته بصفته طائراً مهاجراً.
- [73] حين حمل الله الحصان من حنينة من ربح الجنوب، قال له: «خلقت عربياً، ربيعت الحيز بركنت ولسجات سوف تجني على مثلك . . .» «الدميري، 387/1».
- [74] صوته (طبيع) (في هذا النص ضيغ) ينبع من صهيل الحصان وهيل الحمار؛ تتوفر للبلل ميراث الاثنين معاً وهو يرمز إلى الصبر والتحمل؛ وهو مركوب للوك والفرار «الدميري، 172/1-4».
- [75] «نحيق الحمار هو أنكر الأصوات»، وفق كلمات بلوي نجتمع في المقابلة التالية ميراث الحمار ومساوئه: يرذ الفضل بن عيسى الرقاشي على سؤال حول الحمار لائلاً إنه من أقل الدواب مؤنة وأكثرها دعوة وأخصها مهوى وأقربها مرتقى؛ فسماه بلوي وقال: الحمار شبار وأبهر عار منكر الصوت لا ترقا به الدماء ولا تهر به النساء وصوته أنكر الأصوات «الدميري، 297/1» انظر «خاصة 71 في هذا القسم».
- [76] قارب مع «المحيط، المرافة» 99، يمكن الحصول على مراجع أخرى في «6 Arabica 8, 1961, 57, n. 6»
- [77] Comp. In Arabica 8/1961, 55, n° 40-41.
- [78] في الإسلام، نجد «نعم الضمعة تسمى الله»، ومن هنا منح لقبها «الدميري، 102/2-4» وفق ابن سب. فإن توالد الضفادع في علم ما ينزل يوبأ للعلم الثاني (ذكر في «المصدر نفسه» ص 103)
- [79] عواطيس، جمع عاطس، ينتمي هذا التعبير إلى المصطلحات الفخالية وهي، وفق «تاج العروس 193/4»
- [1] حيوانا ينسب بالشو (ابن الأعرابي)؛ انظر هذا اليب لطرفة بن العبد:

لعمرى لقد مرت عواطيس جة

ومر قليل الصبح طهي مصمم

[2] سمكة بحرية كان العرب يشاءون مها (ابن خالويه)

[3] عطاس وعطاس: الصباح، اللحظة التي يتبع فيها المرء إلى عطاس البشر وأحبابه لاستخلاص الفأل منه (الأصمعي، الخ).

[4] حيوان ألفي يأكي مواجهة، أي من ناطح، بما أنه كان يبدو خؤوم

[5] العطاس في عبارة: اللجم العطاس، من جملة (انظر القسم (ملحق حيوانات النبوة) (الفأل) عند العرب [15] الصمدح)، وهي الطيرة لأنها تلجم عن الحاجة أي تمنع وذلك أفهم يتطرون من لعطاس، فهذا سافر وجعل فصح عطاسة بطور ومنحه عن المصفي. أضف إلى ذلك ما ورد في الطباسة لأبي تمام، صفحة 882 (ذكره فريتاغ (Freitag, Einleitung, 161):

أعقدو ولا أحاذر التشكيبا

ولا أعقاب اللجم العطوسا

[80] «ابن فية، عمون، 150/3» نشر إلى أهمية اللحظة وتفسير النبوات في هذا نص.

81 D'une leltre du P. Anastase a A. Bossier Monique babylonienne et mantique h titre, 52, datant du 26.9.1934.

81 Cf Hopf, Thierorakel, 18. citant Pline, N. H. X, 33

[83] انظر بصورة خاصة الجاحظ، الطيور، 142/3؛ مجلة (Arabica, 8/1961, 44)

84 Cf Arab ca, loc. cit., 34 sqq., n° 6, 7, 21, 35

85 Cf ib., 50 sq

[86] نشر (الدميري، 176/2). هذا النص إحصاء أقل توسعاً، يستبدل السراد بالفراب، من الإحصاء المذكور في (Arabica, loc. cit., 50 sq.)

87 Cf Arabica, loc. cit., 43

[88] نجد، كمنعق لهذا الفصل، قائمة بالحيوانات، ثلثة الفوائم ورباعية الفوائم، التي تجعل منها طبيعتها أو حركتها مادة للتنبؤ.

[89] نرى أنه يشتق من المصدر قول، وهو اسم جمع يشير إلى تدور البقوليات، وبصورة خاصة الفول والفاصولياء. فارت مع بوليلو الأكاديمية (بشك 222) (Bezold, 222)، والعربية بول، والمصرية بو-وا [Ges-Buh, 636]، التي من المناسب أن نطرح بها كلمة بور العربية، وهي جمع «بوريم» (Ges-Buh, 637) ويبدو لنا سبب هذا التحويل الشعبي، سبب التفسير (الهمز)، ثم لباء بدلاً من الواو في التحويلات الأخرى، في كلمة الفأل، وهي كلمة تشير إلى لعبة حصد، كان يمارسها أحداد «بلد المدين كانوا يجنبونه تحت الأرض شيئاً (ربما حبة فول أو فاصولياء) ويقاسمون (أو يقسمون) في ثوب «تاج العروس» 68/8، السطر 9 وما يليه في النهاية) السطح الذي يقبأ الشيء تحته وكان أربابح همو صاحب القطعة من الأرض التي يوجد فيه الشيء «تاج العروس 8/ آخر ص 94 كانت ممارسة هذه اللعبة تدعى بالقبيلة والقبائل (حول منتصف القرن، يقول ابن الأثير وقد رجع الناس بترك هذه تحفة، نظيف، ربما كان ذلك لأنه ليس في أول الكلمة) واللاعب مصيل، كما في هذا البيت لطرفة:

يشق حباب الماء حيزومها

كما قسم التراب القليل

ومرح هذه اللعبة يدعى القفال أو القبال؛ والممارسة نفسها هي التعليل التي ترد في بيت لأكميب، في جانب التهرّي، والأمر نفسه بالنسبة لكلمة القفال التي ترد في بيت آخر لأكميب وهو يصف خليل

إذا ما بدت تحت الخواشق صدف

بما بين فأل الراجرين أصدافا

من جهة أخرى، كانت صفة التثنية تطلق على القاموس الذي تضعف حصدًا بدفعه، ثم يعطي عنه حكمًا يندر في ما بعد حائطًا ومن أجل جمع هذه التفاصيل، انظر تاج العروس، مصدر سبق ذكره. ينح عن ذلك كله أنّ المثال كان، في الأصل، إجراءً اقتراعيًا كما أنه حافظ على هذا طابعه في علم الفرةغة الذي لا يزال يدعى القال في القرآن الكريم (انظر القسم 2/ 1/ 11)، ب. ديمومة هذا الطابع الاقتراعي مدهشة في مختلف الطرائق في القال التركي انظر بصورة خاصة قال بامه، أو «كتاب المصاحف»، المنسوب لبعض الصفيق، والذي لا يزال استخدامه مستمرًا، ونجد منه بعض المقتطفات عند عثمان بيه Osman Bey. Les imanes et les Derviches. 159 sqq.

190 انظر تاج العروس، 8/ 34. يستعمل القال في الحرف والتبر وفيما يخص وفيما يسوء قال الازهرى من العرب من يعمل القال فيما يكره. من اللات ان كلمة قال تعادل في نوازل البدو (المصدر السابق) كلمة طير، «قال ضوم»، وكلمة شر في عبارات: لا قال عليك ولا طير عليك ولا شر عليك.

191 انظر «الأغاني» 14/ 114، هناك عدة روايات لهذا الحديث. كان يجب القال ويكره الطيرة تاج العروس 8/ 34 كان يجب القال ويكره الطيرة «حاجي خليفة، 4/ 464»، انظر فليست Wensinck Concordance. 9. 1 مراجع أخرى في 1/ 778، col. 1، «Et. H. 778»، حيث يندر ما أصبح الآن ان يقرأ. وأصل القال الطير (طيرة = (wari)) القال، بدلًا من. وأصل الطير القال «حاجي خليفة، 4/ 46-47»

193 انظر تاج العروس 8/ 44. وفي الحديث لا عدوى ولا طيرة ويعجبني القال الصالح ولان الصالح الكلمة الحسنة فهذا يدل على أن من القال ما يكون صالحًا ومع ما يكون غير صالح وقد جاءت الطيرة بمعنى الجنس والقال بمعنى النوع ومعها أصل القال الطيرة القال

194 انظر دابن مئيم، ص 434، «الكري، معجم، ص 359». في طريقه إلى بدر، وصل النبي مع جيشه في مواجهة الصفراء. وهي قرية بين جبلين يدعوان مملح وغيرها، يسكنها بنو لاد وبنو حراق، لغز من المور من هناك. وتعامل بالسماء وأسماء لأهلها (لاحظ استخدام لغز معن تطير). فسلك جندك وأدبًا على الهيم.

195 «أسد الغابة، 4/ 1232»

196 بدلًا من رشدين، بالتعام مع عيان (انظر تاج العروس 2/ 326). فارت مع المصدر لصد. حب الرشاد وهو الاسم الذي يطلق في العراق على الحرف، الذي يعني «الحرمات» سموه به تهاؤلا لأن الحرف معناه الحرمات.

197 «أسد الغابة، 2/ 1301».

198 مصدر نفسه، ص 351

199 مصدر نفسه، ص 380، انظر «العقد الفريد 1/ 226» كان مليل سعد من حسب، وأقبل أنه رفض قبلًا ما كنت لأدع اسمًا سمى به أمي لجد تلك الخزونة في أسلافنا إلى اليوم

200 «الأغاني 16: 49»

201 امر ص، 1/ المقدمة العربية صفحة 2 لما فيه من لفظ التبريد

202 «جكري معجم ص 313» تهاؤلا بالحزب وهو شج في الخلد كهيته المورم و كثر ما يكون في بعروق

1103 «العقد الفريد. 1/ 225». قارن مع هذا البيت

وإد تَكُون كبرية فـرجها

أدعو باسم مسرة ورماح

1104 قارن مع أبي قبيه، عيون، مشهورات بروكلمان، 2/ 148-9، حيث شهاب هو ابن حمزة، من آل حمزة، وهم من بني ذراع، قارن مع «التويري، نهاية 3/ 138»، الذي يضيف إلى السابق حمزة لبني، وهو مكان تخيم، ولزبان، المكان الذي كان يذهب إليه. كان عمر في ذلك الحين في حمزة راكيم

1105 «العقد الفريد، م س د»

1106 «الطبري، 1/ 2609⁵»

1107 «العقد الفريد، م س د».

1108 «ابن قبيه، م س د، ص 144، جمع «التويري، في كتابه نهاية 3، ص 139-144»² العديد من الأمثلة على هذه التغيرات، فتمتد على مدى رحى طويل، انظر كذلك، > Fischer, in ZDMG 61/1907. Arabum in ZDMG 65/1911, 52-56. M 427 sq. Das Ornen des Nannens bei der Bedeutung des E genannens im vorromischen Israel. in Gudmann, Die superstil öse . «Festschrift zum 80. Geburtstag M. Steinschneider, Leipzig 1896, 3p. 1- 5

1109 «العقد الفريد. 1/ 226»

1110 «أج لعروس 296/5، المسطر 24-48» والتعجب به ليس بمن لأنه يورث اسم والحزن ولاسلام الملوحة وعاصمة الناس عن عاصمة فيه.

1111 «المحافظ، الحيوان. 3/ 142»، قارن مع «العقد الفريد. 1/ 226»

1112 «العقد الفريد، م س د»

1113 «نصير نفسه، سوسن = سؤ [بغى] سنة».

1114 «المحافظ، الحيوان. 3/ 142». حول المزعان، وهو الاسم الشائع الذي يشير إلى كل نبات عطري وعلى نحو خاص الحنظل، انظر > ZDMG 68/1914, 308 sq.

1115 «المحافظ، م س د» في أسطورة سليمان، يقال إن «كل شجرة كانت تنمو في حمزه وتحدث إليه كما لو من طرف لسافا (بلسان دليق) قائلة «أنا الشجرة الفلامية وأحتوي على لدرء الفلاني». فكان سليمان يأمر بتسجيل اسمها وقتلها ويرسم صورها، ثم تقطع الشجرة وتوضع في المتاحف. آخر شجرة كانت الخروب التي قالت: «أنا الخروب» فقال سليمان «لأن أعين موني وسمع بجزاب المدينة المقدسة (بيت المقدس)» «ابن قبيه، عيون. 2/ 150-151».

1116 «نصير مبي على عبارة، حم اللقاء».

1117 انظر «المحافظ، الحيوان. 3/ 136-17»

1118 «نصير نفسه، 1/ 158-9»

1119 أنار المحافظ إلى أن كلمة كوكب كانت تستخدم كاسم علم ويوردت شعر لتأييد رايه ولا يراد هذا الاسم مستخدماً حتى يومنا هذا

1120 أسماء تطلق على الخيل

- [121] مجهولة عند «القول»، 2/ 342. لكن نجد فيه الجملة، وهو جيل بين طور وسميراء (ص 341)، وحنان، وهي فتاة مرتفع سلمى (المصدر نفسه).
- [122] أسماء تطلق جميعها على الأسد.
- [123] نقرا وحده ولود. يشو هذا المتع، المرادف لوالد، إلى تعجبه على وشك الوضع به الولاد «تاج العروس» 2/ 544، آخر المطر 9-118.
- [124] إشارة إلى علي بن أبي طالب وإلى عمر بن الخطاب.
- [125] انظر (سورة الأنعام 74). يجعل المفسرون من هذه الكلمة اسم علم تارة (اسم صم كان بعده تارح، والد إبراهيم، أو اسم عم إبراهيم، أو لقب تارح)، وتارة أخرى تعبر لوم يعني «يا أخرج!» أو «يا صيادا»، انظر «تاج العروس» 3/ آخر الصفحة 12. هذه الحانة الأخيرة هي التي أخذت بالأصبار هنا.
- [126] «عرو وع»، مصدر (سورة الحجرات 6).
- [127] عرويتو: الجملة.
- [128] يبي ذلك (ص 159-61) سلسلة من البسطنجات والتعابير قبل الإسلامية استبدلت بعضها بعد الإسلام.
- [129] المصحفان 4-5.
- [130] يصح «الديابكري، طمس 2/ 153»، هذا المبدأ على النحو التالي: وشل عرابي لم تسمون أولادكم بشر الأسماء نحو كلب وذب، وعيدكم بأحسن الأسماء نحو مروق ورباح فقال إنما نسي أهدنا لأعدائنا وعيدنا لأنفسنا، يرمون أن الأبناء عدة الأعداء وسهام في حورهم فاختاروا لهم هذه الأسماء حول المفاوئ بأسماء الموال، انظر «ابن الأثير» 5/ 247.
- [131] «جاسط، الحيوان» 3/ 137-138.
- [132] «المصدر نفسه» 1/ 166.
- [133] حول التعديلات المتعلقة بالأعني (بصو، أبو بصير، كفيف، مكفوف، ضعيف، صرير، عاجز، معنور)، انظر فيشر (1-151، 62/1908، 849؛ 3-751؛ 425-34؛ 61/1907، ZDMG A. Fischer، in 4)، حيث عطي العديد من التراجم وذكرنا مشابهاة مع الأدب العربي والسرياني.
- [134] «جاسط، الحيوان» 3/ 136.
- [135] 35 ZDMG 61 431 sq.
- [136] وهو أمر لا يزال يعد قلة نسباً بالنسبة له حتى يومنا هذا.
- [137] حول هذه الكلمة ومشابهاة ومختلف استخدماتها، انظر «Goldz her Beiträge zur Geschichte Der kaiserl. Ak. Der der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern in Sitzungsber. 228 n. 233، 1/1871، Wissenschaftl. Phil. hist. Cl. 67، 243-8 sqq.» ومطيات الهروي، كتاب ألفريج والمصدق، كتاب الشرور بالعرو.
- [138] W. Marçais Euphémisme et antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie in Or St Th NOLDEKE, I, 425-438 (p. 431).
- [139] تسمير الصفة مبارك أو مبروك (il benedetto - «بحسب» أحيانا إلى السحس. وخرى إلى لحصب، وثالثة إلى المختون. ويشير مؤنتها مبركة إلى الحدام) انظر «Fischer، in ZDMG 61، 428».

- [140] «تاج العروس 110/10، السطر 8». حول هذا الميل في النفس البشرية، انظر S. Freud, über den > Forschung 3, 1910; J. Saunier-Fare Gegensatz der Urworte, in Jahrb. für Psychoanalyse 1-28 Garnot, Défis au destin, in BIFAO 59/1060, 1-28; G. Contenat De la valeur du nom chez les > عن صيغة: لعمري ومغيرة عن الشتم) 3 6-132; B. Babyloniens et de quelques-uns de ses conséquences, in RHR 81 1920, 294-321. «Landshberger, Das »guir Word», in MAOG 4/1928-9, 294-321.
- [141] نقل عن النبي قوله، ما معناه. حاشى من العال الحس، حتى لو كان مقصوداً (ذكره > W Wensinck, «Marçais, Euphémisme, op. cit. 431. ولم يذكر في فقرة العال في كتاب فست > Concordance, ٧, 39-40. وفي رايها، يمكن لذلك أن يطلق على العال الإفترعي أو العال الفرعي أو العال بالافتراع بالرمز الذي يستثيره المرء عن قصد.
- [142] انظر «الملاحظ، الحيوان. 3/ 138»: «وإن ذهب إلى أن مثل ذلك قد يكون ولا يشعر به اللاه من ذلك و الذي لا يؤس بالطيرة، فإن الموقوف فهو في بلاء ما دام متوقفاً وإن وافي بعض المكروه جمه من ذلك.
- [143] «الأغاي. 39/4»
- [144] انظر «تاج العروس. 4/ 182، السطر 12-14»، الذي يستخدم معطيات جميع الأمثال للميداي، حيث نجد مثل: أنشام من طوبى منشورات أحدب 1/ 323، انظر كذلك: أنشام من البسوس، وهو اسم امرأة (أو ناقة) يقال إنها كانت سباً في حرب البسوس بين بكر وعلب؛ كما يقال إن سواب كان اسم ناقة، ومن هنا جاء مثل: أنشام من سواب «المصدر نفسه. 1/ 319, 323»؛ «تاج العروس. 4/ 109»، أنشام من خوعة، وهو اسم رجل من بين غيلة يقال إنه ذلّ لعلب بن عمر التميمي ورد له على المكان الذي كان بنو الزبآن الصهلي يقيمون، فقتلوا؛ وكان ذلك سبب حرب بين القينيين «المصدر نفسه 1/ 320»، «تاج العروس. 5/ 306-7»، أنشام من مشم، وهو اسم امرأة كانت بيع لطور في مكة. حين كان الجرهميون يطلقون ليجاروا بني خزاعة، كانوا يطلقون القسم عليها بتطليس يدهم في عطر، وكان جميع أولئك الذين يفعلون ذلك يقاتلون حتى الموت «المصدر نفسه 1/ 320»، «تاج العروس. 9/ 76»، أنشام من شولة الناصحة، وهو اسم هبة كانت تقدم لصالح سبلة لصادفها «المصدر السابق. 1/ 323»، «تاج العروس 7/ 301»، س 6-7، الخ.
- [145] تطلق صفة الأنظم على كل ما هو غير مستقيم «تاج العروس. 9/ 114» وهو تقريباً عكس صاح
- [146] «الخراع في العصور الوسطى الذي كان يجارس القصد ويضع العلق وهو بخير في خلاق اندي يجارس هذا الدور بين حين وآخر
- [147] «الملاحظ الحيوان 7/ 150». وأطلق صفة مشؤوم (المصدر السابق) على شخص يدعى امصري
- [148] انظر «الملاحظ، عرفة» ومهما كان مه ناقصاً في الخلق كان فهو ليله لأنه إنما يرى شيئاً ناقص قد صار آفة على نفسه، «ابن قتيبة، عيون. 2/ 152». وكانوا يكرهون استعمال الموبود ساعه بوضع إلا أن يكون ناقص الخلق فإن بليتة واقفه قد صاروا على نفسه.
- [149] «الأغاي 1/ 184»
- [150] «ابن قتيبة، م س ذ، ص 147»، قارن مع «النووي، نهاية 3/ 140» - خرج منك لعوس لصيد- وكان أول من صانده أعور (الإبشهي، ترجمة داب «Rat. II, 186» أعني) فامر بصربه وسجده

لكنّ صده كان مختاراً لدى عودته، أمر بإحضاره وأمر له هبة فقال له هذا الأخير: «لا حاجة لي بهبك، لكن سمح لي بالكلام! تكلم، قال له الملك: لقد قابلني فأمرت بصوتي وسجتي، وفابتك فكان صيدك وهوا وعدت سالماً وبالنسبة، أيّا هبة كان ذا فال شيء للأخوة»¹⁵¹

[151] ذكره «الملاحظ، الحيوان، 3/ 139»، نقلاً عن الإصمعي.

[152] فمن بعثت لها المعاة فلما البتة بواجبنا

[153] (الأعالي، 13/ 35).

[154] انظر «ابن قتيبة، حيوان، 3/ 148»، «العقد الفريد، 1/ 225» إذا أمر دهم إلى بريد، فأجعلوه حسن الوجه حسن الاسم.

[155] (2/ 20).

[156] «الملاحظ، الحيوان، 6/ 463»

[157] «ابن قتيبة، حيوان، 2/ 144» (رياضي < الإصمعي)

[158] «المسعودي، 8/ 36».

[159] «ابن الأثير، 1/ 459-460».

[160] «المسعودي، 7/ 269-271».

[161] «ابن قتيبة، حيوان، 2/ 152» (نقلاً عن كتاب العين)

[162] نقرأ: نقبض الصراوي بدلاً من نفرض الصواوي، «انكسار الصواوي» (النص) أو نقبض الصواوي، «صروحوت الصواوات الصوية» (قراءة أخرى محتمة). تشير كلمة نقبض إلى صروحات الصيحات و لوبر (وهو حيوان رباعي القوائم لونه قرابي لا ديل له) والمغطاء وهي تطبق كذلك على شظفئة المتاحل (انظر إلح انعموس 5/ 92-93) صراوي من صرّ اصغر صيحات ثاقبة وقوية. وهو يطبق على صيحات الجراد والباشق والنسر والصقر وما يشبهها

[163] «ابن قتيبة، حيوان، 2/ 152-153» (من كتاب العين).

[164] «المصدر نفسه، 152»

[165] «المعرفة، 10، سطر 18-22»، «ابن قتيبة، م س ذ».

[166] «ابن قتيبة، م س ذ، 151».

[167] «المعرفة، 9، السطر 15»

[168] «ابن قتيبة، م س ذ، 151-152»، «المعرفة، 9، السطر 16-17».

[169] «المعرفة، 9، السطر 19».

[170] «المصدر نفسه، 9، سطر 17-19»

17 Doure Mages et religion, 361

[172] حاشي، مخطوطة متراسورغ، ورق (102 101) وعن هذه المخطوطة، انظر القسم 2، هدمش 48

[173] «المصدر نفسه» عن دور هذه الماتلات في السحر انظر «ألفريدي، غاية الحكيم» شره

رستر < Riller, 42 et 44, Sources Orientales 8: 1966, p. 213 sq >

[174] «المعرفة، 23»

[175] نجتان لامعناك على القرن الأيسر للجددي، قراءة سيئة لسعد الناطح (= الحادي اسم المسار

الشمسي الثاني عشر) انظر < Ber tamouda Les noms arabes des étoiles, op. cit., 167 sq >

- [176] اسم حبير في الجماعة ياقوب، 3/ 1716.
- [177] ساج على المكس من النجديين الذين كانوا يحترقون الساج فلألاً حسناً والبارح فلألاً سيئاً كان يدعى العائفة وهي مرتضات تفصل المدينة عن قنمة (ياقوب، 3/ 302) يتشاءمون من ساج ويتشاءلون بالبارح وانظر «الألوسي» بلوغ، 3/ 212، وأعلام، صفحته 442.
- [178] «النوبري، غايه 3/ 138»، «أسد الغابة، 5/ 188-189»، «الدميري، 2/ 68-69».
- [179] «أسد الغابة، 4/ 173»، «النوبري، غايه 3/ 140».
- [180] هذا الاسم يعني «الأندلس» لكنه يعني كذلك حيوان الخلد الذي يقترص به في الغالب ن يسميه بعض المصنفين.
- [181] «المسعودي، 6/ 426-428»، «النوبري، غايه 3/ 145-146»، «الإبشيهي، 2/ 184» وقد رويت قصص مشابهة عن المأمون وعنه علوته في دمشق «النوبري، م س د، 3/ 142-143» وعن المتوكل وعليه أحمد بن الغلاء «المصدر نفسه، ص 143».
- [182] «المحافظ، الحيوان، 3/ 139-140».
- [183] «ابن هشام، 359»، «الأغاني، 14، ص 14».
- [184] «النوبري، غايه 3/ 136»، «الإبشيهي، 2/ 177».
- [185] «المكان نفسه، ص 137-138» وعن 177-178.
- [186] «انظر أعلام، ص 392».
- [187] «ابن قتيبة، حيوان، 2/ 150».
- [188] «ابن سعد، 2/ 2/ 20».
- [189] «الإبشيهي، 2/ 179».
- [190] ركل بني أم سيمسون ليلة ولم يبق من أعينهم غير واحد.
- [191] «المحافظ، الحيوان، 3/ 139».
- [192] «الإبشيهي، 2/ 189».
- [193] «ابن الأثير، 4/ 376».
- [194] «النوبري، غايه 3/ 140».
- [195] «المصدر نفسه، ص 140-141».
- [196] «الإبشيهي، 2/ 185».
- [197] «النوبري، غايه 3/ 144».
- [198] في الأصل، يبدو أنه كان عصا رفيعة من الرنم أو من شجيرة أخرى من العائلة نفسها حول عقد لرنانهم. انظر كذلك (1) Fahd, Le Pantheon de l'Arabie Centrale, ch. 1.
- [199] انظر «المحافظ، الحيوان، 3/ 136» فإن مع فتح العروس 3/ 410، البطر 21-27، وبعده ثم يرمعون إلى الرجل إذا ورد أرض وباء وضع يده خلف أذنه فتهق عشر كلمات فيجوز له أن يدخل من من الرماء. تفسر كلمة العنشير كذلك إلى تعق انحراب الذي يكرر عشر مرات متتالية «المصدر نفسه».
- [200] انظر «المحافظ، عرافه ص 11»، «ابن قتيبة حيوان 2/ 152».

- [201] «عراقه» ص 10.
- [202] قارن مع «ابن قتيبة، عيون 2/ 151»، ما معناه إذا أخذت النار ضبعةً صاعية، فهي تنى عن فرج كبير، وإذا أخذت ضبعةً ضبعةً بالكاء، فهي تنى عن حزن.
- [203] «قديس عيون» م ص 3.
- [204] «المجسط»، عرقلة ص 19.
- [205] قارن مع «ابن قتيبة، م ص 3».
- [206] «المجسط»، عراقه ص 10.
- [207] يقال موت عند البحر وموتاً (وباء عند الجبال)، وباءٌ عند البشر.
- [208] لزبة وضدة، في «عراقه»، وديكة في «عيون» 2/ 151.
- [209] هكذا ذكرها الجاحظ، «عراقه»، وديكة في «عيون».
- [210] حنة في «عراقه»، ودهة في «عيون».
- [211] (Om)، «عيون».
- [212] هكذا ذكرها «المجسط»، عراقه ص 11، «ابن قتيبة، م ص 3، 2/ 152».
- [213] هر عام يبدأ بالاعتدال الربيعي مثلهما في الحال في معظم الظواهر الزراعية.
- [214] ذكره «المجسط»، عراقه ص 11-12. قارن هذا الإجراء الافتراضي الفرضي بالإجراءات المماثلة لممارسة في حادوتفيل في الكونفلو الملاحكية الكهانة عن طريق البلاد التي تنشئ بوسائل تجريبية، والكهانة عن طريق الجذور، والكهانة المستندة إلى الضعف المحتمل للجزء المورق من نبات حرم موثقاً من الفواء والضوء يستند لتفسير إلى مشعرات الفؤد والضعف، حيث تشير الأولى إلى لتبرئه، والثانية إلى إكالة التهم (انظر Gaston Cuve ier, Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadinville, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 541-3).
- [215] انظر أعلاه، ص 114-S.
- [216] حتى في عهد الأمويين، كانت معرفة النجوم تعني معرفة الفروخ بالنسبة إليها، انظر «الأغاني» 15/ 115، وكان (الكينيت) عالم بالنجوم مهميناً بما انظر كذلك «البيهقي، محاسن» ص 353، حيث ورد أن إمبراطور بيزنطة سأل قس من ساعدة الأسطوري «هل رأيت النجوم؟»، فأجابته قائلاً «ما نظرت فيها إلا فيما أردت به الهداية ولم أنظر فيما أردت به الكهانة».
- [217] «حاجي خليفة، 6/ 306-8» يعطي «ابن خلدون، 2/ 183-202/ 237-207»، عرضاً موجزاً لنظريته ولإجراءات التصحيمية (انظر كذلك 2/ 202-3 و 231-2).
- [218] يعتمد هذا المصطلح في الإشاره إلى كتاب بطليموس في الفلك الذي عنوانه «Κλεινὸν ἢ Ἰστορικὸν ἢ Πραγματικὸν ἢ Τεχνικὸν ἢ Φυσικὸν ἢ Ἀστρονομικὸν ἢ Μαθηματικὸν ἢ Πολιτικὸν ἢ Ἰατρικὸν ἢ Νομικὸν ἢ Θεολογικὸν ἢ Ἱστορικὸν ἢ Πραγματικὸν ἢ Τεχνικὸν ἢ Φυσικὸν ἢ Ἀστρονομικὸν ἢ Μαθηματικὸν ἢ Πολιτικὸν ἢ Ἰατρικὸν ἢ Νομικὸν ἢ Θεολογικὸν» (Boer) في «Bibliotheca Teubneniana, Leipzig (1940)» والذي ترجم إلى «عربية بعنوان كتاب الأربعة» (انظر أعلاه، صفحة 223).
- [219] «ص 407-9» تسمي إلى هذا الفرع نفسه جميع الاعتبارات المتعلقة بتأثير الأحرار على النباتات والمعادن والحجارة النقية ولثة والجذور وخصائص الكواكب، الخ، وهي مماهيم تلعب دوراً شديداً لاهية في السحر والسحر الأبيض (عن هذا الموضوع، انظر Sources Orientales. 8/1966. p. 4225 sq).

- [220] الخلفاء الأربعة في سلالة النبي.
- [221] «الطبري، 1/ 1089»، «ابن الأثير، 2/ 11» قارن مع سفر التكوين (25-26) ولادة يعقوب وعيسو.
- [222] «ابن سعد، 1/ 1/ 97». يبدأ حكم النبي بكلمة النبوة، من نحمد، أي طود بصف، وهذا يعني «حرّض (الطوبى!)» وهكذا، فإن مصطلحات الزجر تطبق على مجرد التكفير بسدع الأصوات.
- [223] «المسعودي، 6/ 433-44».
- [224] في النص: أبو محمد الهادي!
- [225] هو موسى الهادي الذي حل محل والده المهدي في العام 169 هـ/ 785 م؛ توفي في عام 170 هـ/ 785 م في الرابعة والعشرين من عمره.
- [226] ابن الأمين
- [227] قارن مع هواجس الرشيد بعبدة الأمين والأمين كان يقول للأصمعي «الدمري، 1/ 97» كيف لما إذا ظهر تعاديهما وبدا تعاظهما ووقع باسهما بينهما حتى نسلط النعماء ويود كثير من الأعياء أنهم كانوا موتى؟ سألته الأصمعي: يا أمير المؤمنين هذا شيء قضى به المندمجون عند مولدهم أو شيء أقرته العلماء في أمرهما فأجابني قائلا لا بل شيء أقرته العلماء عن الأوصياء من الأنبياء في أمرهما. في هذا الصدد، كان المؤمن يقول «كأن الرشيد علم كل ما سيجري بينه من فهم موسى بن جعفر (الصديق!)» ونرى هنا رد فعل الشيعة عند الترحيم ذا الأصل لأجنبي.
- [228] انظر أهلاه، صفحة 219 وما يليها.
- [229] مخطوطة أباصوفيا 2704، ورق (27'-43') و(40'-44') (سخي من دون تاريخ، 14x20). قارن مع (Hermis philosophi) de revelationibus novitatum, éd. H. Wolf, Bâle 1359) بول (F Boll Eine arabisch-byzantinische Quelle des dialog Hermippus, in Sitzungsab. Der Heidelberger Akademie, 1912, n° 18, ch. VII) تناول سني المواليد لأبي معشر، منشورات بيسند (Bezo d, صفحة 23-35 (النص) و(الترجمة الألمانية). مصادر أخيه أخرى. (Venus Vlene) (القرن الثاني) الذي ذكر باسم فالنس الرومي، في القهرس، صفحة 269 (انظر نابو، 219، Nallino Raccolta. V, 219) وتكونوا ليالي (انظر المصدر نفسه، صفحة 246 وما يليها؛ ف بول (F Boll, Sphaera, Leipzig 1903, 31 sq) كانت النبوءات المستقاة من الولادة معروفة عند الآشوريين والبابليين (انظر ديمفد (L Demefeld Babylonische Geburtsomina, in Ch Fosseé Presages lres des (Assyriologische Bibliothek XXII Leipzig 1914) فوسيه (nassantes in Babyloniaca S/ (912, fasc 1-4, 187, 192 وما يليها؛ ميستر (B Meissner Über Genethologie bei den Babyloniern, in Klio 14/1925 432-44
- [230] مخطوطة أباصوفيا 2691، 31 ورقة، نسخي لعام 891 هجري، 18 × 14، كتب في حلب
- [231] تشكل عناوين التراصات السابقة عنوان دراسة لأبي معشر بعوان كتاب مواليد الرجال والنساء (انظر Gal 4, 221) (S L 395) 960 (على 395)، حبيبة 856، 3، ورق (138'-115') (سخي حين قدم، 27 × 20)؛ كتاب المواليد وهو يتحدث عنها في كتاب بقيه الطالب في معرفة الصير لمطلوب والمطلوب والمطلوب والمطلوب، مكتوب بالحرف. مخطوطة القاهرة 1280، بنشر عام 1316، قارن مع كتاب مواليد النساء والرجال في علم الفلك الذي لا يعرف مؤلفه، في مخطوطة سري، أحمد (3، 1600، 2، ورق (36' 24')، سخي من دون تاريخ، 26.5 × 18 (أبراج)

- [232] انظر «GAL S I, 392, 394 et 374». ساعد الماسون، الذي كان مولفًا بالتجميع، على تطور مثل تلك العلوم
- [233] انظر عطر طه الحמידية 829، 2، ورق (149^{هـ}-52^{هـ}) (يعلق لعام 1177 هجري، 21.5 × 14.5)، (GAL S I, 390)
- [234] انظر حميدية 856، 1، ورق (1-58^{هـ}) (مسخي جميل من دون تاريخ، 27 × 18، قديم نسب) كتاب المواليد، درسه مختاره ببعضها الدخول للقيصري (توفي عام 967/396) والاحكام في الجرم لابي معشر
- [235] انظر «GAL S I 388». توجد مجموعة كبيرة من الدراسات النجيمية للمؤلف نفسه في مخطوطة حميدية 837 (153) ورقة، مسحي لعام 1049، 29 × 19، 29 مطراً)، بعنوان كتاب جامع الشهي في العلم لافني وإضافة إلى (GAL S I, 389, 31)
- [236] انظر «GAL S I, 808» كتاب تحويل سني المواليد = (Revolutio annorum naivitatum) (بورزغنصيه 2800)، وهي عملية تتطابق من فلك البروج الذي يحته الشمس لحظة الولادة «Vallina Raccolta V, 16»
- [237] «GAL S I 369» عن النجيم العرب، يمكن مراجعة «Val mo, Raccolta, v, 330» (15 et 21) حيث تجد مراجع أخرى.
- [238] انظر «Bo Sternglauke und Sternrechnung, 33 sq., Nalihu, Raccolta, V, 399 38». «أحمد أمين، صبحي الإسلام، ص 286، انظر ص 27»، حيث ذكرنا نقلاً عن الاصمعي، ان صبحر القاضي والإمام كان يقرئ، عند أهام الأمويين بطرائق نجيمية. فلان مع «A monde, Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens Mémoires de l'Institut Français du Caire 66. 1934, 91-110) (=Mélanges et les Grecs, in Maspéro I)
- [239] انظر بصورة خاصة بالنسبة لبلاد آشور، لايا «R abat, Hémérologies et ménologies» (Bo Sternglauke und Sternrechnung, 33 sq., Nalihu, Raccolta, V, 399 38) «أحمد أمين، صبحي الإسلام، ص 286، انظر ص 27»، حيث ذكرنا نقلاً عن الاصمعي، ان صبحر القاضي والإمام كان يقرئ، عند أهام الأمويين بطرائق نجيمية. فلان مع «A monde, Le rôle des oracles dans la nomination du roi, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens Mémoires de l'Institut Français du Caire 66. 1934, 91-110) (=Mélanges et les Grecs, in Maspéro I)
- [240] عن هذه الممارسة، انظر «F Goldziher Über Tagewählerei bei den Mohammedanern in» (Globus 64. 1891) 257 v «Auf no, Raccolta, v, 330» (15 et 21) حيث تجد مراجع أخرى.
- [241] «انظر «الاعني 19 / 86» قارن مع ص 87 و 88» «T Fax Le Pantheon de l'Arabie» (Centrak, ch II)
- 242 «تاج العروس، 7 / 401، السطر 11-13». هل هذا القول السيء مبي يمكن بساطة على حسن التصيب والتمرق والاعتداد للخصم في عبارة شملت نعماتهم؟

- [243] «الطبري، 3376/1³، قارن مع قصة الإتياء نفسه بمسند معركة مسكن بن عبد الله بن مرزبان ومصعب بن الزبير في عام (72 هـ / 691 م)، ذكرها «السعودي، 5/ 244» (يشكك نابو «Nallino, Raccolta, V, 328 sq.» بصحة هذه القصة، لسبب بسيط هو أنه لا يجدها عند الطبري وابن الأثير والأعاني!). كما يشكك في الصحة (329) بالقصة: «تسبقت موت الخوارج الذي سببته المنجتم الذي طُلب إلى مربيته لشخصي يدعى كليب، وهو اسم الخوارج في طفولته، لأن «non si trova traccia nei libri di storia ampi e degni di fiducia» عند ابن عسكبان، منشورات «Wüstenfeld, n° 148» منشورات القاهرة، رقم 144، لكن هذه القصة مرفوعة عند الجاحظ، «الخوان، 1/ 158».
- [244] «الطبري، 3/ 678»².
- [245] ناقض لنفسه، ص 1364 حول اختيار النجمين للنحلة الدقيقة لوضع «وَلَّ حَجَرَ لِهَدَادٍ، نظر نابو «Nallino, Raccolta, . 200».
- [246] عن هذه لكتابات، نظر المراجع المذكورة في «GAL S I. 234 sq.» انظر «F. Gabriel, Opera di corte e costumi Sasanwch di Ibn al-Muqaffa', in RSO 13/1932, 197-247, Etichetta 11/1928, 292-305 nel Kirāb Ahlāq al-Mulūk di al-ʿAḏīz, ib.
- [247] يمكن أن يتجاوز معنى عبارة: يبحث في الكتب «قرأ» إلى «التأكد من السجلات والمحاسبة وروايل للواري».
- [248] قارن مع سطورة قصر كسرى الذي تشق عند وصول النبي، في حين أنه كان بناء قد وضع على لحوس «ابن الأثير، 1/ 350-2».
- [249] نظر «المرحلة، ص 7».
- [250] وفق القيصي (توفي في بلاط سيف الدولة في حلب عام 356 هـ / 967 م) والذي ذكره خفوس (D. Chwolson, Die Saabier, II, 273). زحل نحس ذكر . المشتري سعد ذكر نحس بالمقارنة (معارضة) . المريخ نحس ذكر . الشمس سعد بالنظر وهي ذكر . الزهرة سعد النفي . عطارد مخرج ذكر . . (الفرمان) القمر سعد النفي . . «Ma. Breslau 119, 3, fol 8 sqq.» يصعد الحراميين، يقول ابن النديم، «الفهرس. ص 324»: ويذكرون أن هذه النجوم السبعة التي هي الآلهة ذكور وإناث وأنما تتكلم ويمشي بعضها بعضاً وأنما نحس ونسعد كان هذه اصطلاحات التعجبية تأثيرات على اللغة الشعبية: انظر على سبيل المثال هذه البيت لعلي بن هشام يوم فيه بدل «الأعاني 13/ 146».
- ولو كان عمي في السعد وصلنكم
- ولكن نجم العاشقين نحوس
- [251] «نظر عمي نحو حاص كونا (Konya). مخطوطة موزني كينخانة 5533. ورق (181-79) (نسخي لعام 833 هجري، 28 × 18). القول على اختيارات الأيام والأعمال فيها من الخير والشر، يكرس ساعات الأيام للكواكب). بالنسبة لمر القديس، قارن مع مقاله (Stundengitter)، ذكرها بوبه Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin sq 75 1952 ويستخدم الإجراء نفسه في السحر - انظر أحمد البوي، التعليقة (انظر أعلاه، ص 232، ملاحظة رقم 232).
- [252] مخطوطه أحمد أفندي 3554، ورق (19' 19') (نسخي لعام 1088 هجري، 19.5 × 14) أول يوم من الشهر صالح لطلب الخواصج الخاتون صالح لكل حاجة . .

- [253] ساوي، ريفان، 1742، ورق (19' 19') (نسخي، 20 × 15)، أول يوم في شهر «خلال خلق الله فيه آدم يوم صاخ حيد لكل الدخول على الملوك ... اليوم الثاني من خلال خلق الله فيه حو» نسل من صلع آدم ... صاخ للتزويج
- [254] مخطوطة فاضل باشا، 164، (54' 1)، (نسخي لعام 871 هجري، 18 × 14).
- [255] اختيارات الأيام (GAL S I, 392).
- [256] بقيت دراسته باللاتينية (Electiones) GAL S I, 396 وكتابه المعون «الأزوب ومعاني الأرمه في التنجيم الفصاني» بالمرية واللاتينية (المصدر نفسه).
- [257] اختيارات مجموعة (GAL S I, 392).
- [258] اختيارات الساعات (ibid., 222).
- [259] كتاب الاختيارات (ibid., S I 389).
- [260] اختيارات (ibid., 869).
- [261] لاختيارات العلالية (ibid., I, 507 S I, 924) نصف إلى ذلك حديدية 1446، ورق (13'-108').
- [262] نسخي لعام 896 هجري، 25.5 × 16.5.
- [263] اختيارات الأيام والسعد والنقص منها ومن البالي والساعات (GAL S II, 581, SN II, sur 581). انظر كذلك الاختيارات النجومية لأبي منصور سليمان بن الحسين (مخطوطة مانيسا 1469، لم يطلع عليها) واختيارات الأعمال بالقرانات، مؤلفه مجهول (مخطوطة كارا ليلي زي 250، 36 ورقة، نسخي من دون تاريخ، 26 × 19، بالي للعامة رخصة الورق 16). وقد ذكر حاجي خليفة (198/1) أسماء أخرى.
- [264] مخطوطة أباصولي 2684، 139 ورقة، نسخي لعام 906 هجري، 27.5 × 18. الرقم التالي (2685)، 1، ورق (9'-1)، كتب في طرابلس وأهدي لسيب الدولة) يماذج الحسومات والدخول عبر مختلف الأبراج.
- [265] ورق (134'-132'). إذا صادف يوم التبروز الذي هو أول يوم سنة القبط وهو أول نوت يوم الأحد وهو للشمس فإن البيل متوسطاً ... قارن مع رسالة في التبروز كما نشره بطليموس الحكيم، نشره هارون عبد السلام في مجموعة بواذر المخطوطات، 5، القاهرة 1954، صفحة 47-48. الرسالة لتبروزية لابن سيناء، المصدر نفسه، صفحة 28-29 و30-44. كتاب اسرور لأبي الحسين أحمد بن فارس، المصدر نفسه، صفحة 4-15 و18-25، قارن مع ماسيه H Mas'ed Croyances et coutumes persanes, II, 145 sqq. Nawruz).
- [266] ورق (135'-134'). ما جاء في طوبه في أوله في أيام الجمعة ما يدل عليه ذلك طوبه اذا كان أوله يوم الأحد - جاء في سادس طوبه إذا وافق سادس طوبه يوم الأحد
- [267] ورق (137'-136'). ما جاء في فصيح الصاري. قال الحكيم اذا يوم فصيح الصاري فإن الفصح يصر في تلك السنة (ريخ قبي في عصر قادمة من الوية) هيت ريخ مريمية
- [268] انظر الصفحة 407 وما يليها
- [269] ورق (8'-7') القول على احوال الكواكب مع الرأس (الزهرة تقارن الرأس) يشير عبر
- [270] داس جمعه رؤوس، إلى «أعمال السمات» (Nallino, Raccolta, V, 396) ونحن يذكر وحده وبالقرن فإنه يشير إلى العقدة الصاعدة (caput)، بالمطابقة مع نص (cauda)، أي «العقدة النارية

- 269 «16. 10» من أجل الكواكب الرئيسة في النظام الشمسي، مع أخذ خط لهند في الاعتبار يمكن العودة لمخطط الحسوف.
- هناك كتابات تجمع كل أشكال الاجابات على أسئلة يمكن للإستدلال ان يطرحها على نفسه في حياته اليومية. انظر على سبيل المثال، كتاب اقبال المعبر وضع الحكماء والعلماء لأجل خليلة هارون الرشيد وفيه جميع حواميج الناس وأغراضهم ومطلوبهم (مخطوطة آياصوفيا 2689، 2، ورق 109)، مسخى لعام 764 هجري، 19 x 14، 144 باباً وتوافق مع كل باب سلسلة من 13 سؤالاً. يقال إن هذا الكتاب، الذي قدمه للتحفم عبد الله بن عبيد الله الأسدي، هو نتيجة اجتماع حكماء وعلماء، جمعهم في بغداد هارون الرشيد، لإقامة سلسلة من الأسئلة والاجوبة، لإعطاء الناس من اللجوء إلى كاهن وكشف سر فكره على هذا النحو.
- 270 أبو سهل الفعقل بن نوبخت، أمين مكتبة هارون الرشيد «GAL S I. 391» كتاب له سارابر من حكام النجوم فيما وضعه نوبخت الحكيم.
- 271 ورفى (21'-22') شرح ما يحدث على الكواكب من حريق. الأرجح أن الأمر يتعلق بها بدول معدنيات (= الكهف)، التي تدعى (flamme accessae = ai φλόγες) في السبعة اللاتينية من كتاب أرسطو (Meteorologia) والتي علق عليها ابن رشد: انظر فالينو > Nallino, Raccolta V. 1386، 1، قارن مع بطليموس > Pto émeé, Apotelesmatica, op. cit., II, 100 sqq.
- 272 ورق (35'-36') شرح لتحويل السنين وطولها، عملية تطلق عن الأعداد الربيعي (Nallino, Raccolta, V. 16)، حول هذا الموضوع، انظر عمر بن فرحان الطوسي (وفاي نحو العام 815/200)، كتاب هرمس في تحويل سني التواليد (GAL S I. 392) ابن أبي الشكر (توفي في نهاية القرن السابع/القرن الثالث عشر)، بعنوان في كمية تحويل سني العالم والحكم عليها في جوده حكماء، جديدة 829، 7، (240'-201')، تعليق لعام 1176 هجري، 21.5 x 14.5)، باستخدام كتابات سابقة.
- 273 ورق (43'-44') شرح طالع التحويل إذا كان طالع السنة التحويلية برج الجوزاء.
- 274 ورق (51'-52') شرح طالع التحويل
- 275 هـ، في الأرقام 39 و40 و45، فإن قراءة مثل مكتبة من حيث علم التحويلات القديمة (طالع مع الأرقام 15، 25، 30، 35، 50)
- 276 ورق (57'-58') طالع السنة التحويلية برج الأسد
- 277 ورقة (64') وإن كان طالع السنة تلبية وعطارد.
- 278 بمصادف ظهور الشعري (البومانية (Sothis) وبلمصرية (Spdt) مع بداية فيض النيل، الذي استمر طويلاً في اليوم الأول من الصوم، من هنا جاءت فكرة الأصل المصري لهذه «بيانات وسبها إلى هرمس (انظر > Nallino Raccolta, V 16 H. Bonnet, Reallexikon, op. cit., 743 > Dictionnaire archéologique destechiques Paris 1963 I, 208)، هذا الأصل مصري عبر قابل مدحصر: قارن مع الجزء من التنبؤات المستقاة من الشروق الشمسي للشعري (Spdt)، محفوظ في بردي من القاهرة (رقم 312221)، والذي نشره سيجلبرغ (Spiegelberg)، دروه وترجمه إلى الإنكليزية وعلق عليه جورج هيو (George R. Hughes, in JNES 10/1951, 256-264)
- 279 بالنسبة لهذا التاريخ، قارن مع تقويم انطاكية الأينية الذي ذكره بول > F. Boll, in Sitzungsber. Der > Heidelberger Akademie. Phil.-hist. Kl. 1/1910 pp. 1 et 27
- 280 انظر بول > F. Boll, Sternkrube und Sterndeutung, 34، يقدم جورج > De Goe c Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2^e éd. 1866 2-4 sqq قائمة بالأفرد باب

بالنسبة مركز الأرض بين المشتري وزحل، وكذلك المصور التي كان وحل والمربع يوجد وسط
 بوح سرمد حول القزانات، انظر هرمس كتاب الاقتربات والاتصالات واسدركات والشيخ
 الاصم هرمس طمس ووجه، مخطوطة حافظ أفندي 176، وري (1-75)، تعليق فارسي لعام 1192
 هجري، 21 × 14: أبو معشر - مقارنات الكواكب (أبي معشر صاحب الأسرار لربابيه والنجوم
 الهندية)، مخطوطة مابيا 1064 (لم تطلع عليها)، قرائن هرمور، مخطوطة بريد، عمومي 4658.
 29 ورقة، نسختي لعام 1061، 20 × 14؛ قارن مع مخطوطة ساراي، خربة 476، 28 ورقة، نسختي
 من دون تاريخ، 22 × 15 (دراسة متقدمة على نحو جيد).

[281] ص 354 وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء، انظر 2 (الملاحظات)،
 صفحة 190، رقم 20 و191، رقم 3 ترجم له اصطفي القديم، الملاحظ، بيد، منشورات القاهرة
 1313 هجري، صفحة 126 وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء، (GAL S I, 106).
 282 Raccolta, v. 1945.

[283] انظر المرجع في المصادر السابق صفحة 198، رقم 1: صفحة 356 وما يليها يحمل كتاب مفتاح
 أسرار النجوم ومخطوطة ميلانو، (Ambr. C 86, I)، ترجمة الكتابة الفهرسية المعنوية (L ber
 latitudinis clavis sic larum) (الملاحظة التالية انظر (GAL S I 363)، 199، Nallino, loc cit.
 «الترجم هذا الكتاب في شهر ذي القعدة من العام 125 (=يولي/سبتمبر 743)» ي قبل سبع
 سنوت من نهاية الخلافة الأموية (132 هـ= 750 م)، ويستخرج نالينو (Nallino, loc cit., 324
 «من قصائد الأخطال والفردق بعض دلالات على إعجاب بالطاير الإنشائي أو انضار للأجرام»
 لكن هذه الدلائل لا تعتمد عن خط الأتواء.

[284] تدعى الترجمة أولاً لأبي يحيى بن البطريق (انظر «الفهرس» ص 273) هناك مواقع أخرى ذكرها
 نالينو (Nallino, loc cit., 201, n. 1, 257)، وقد استكملها ابنه البطريق بن أبي يحيى بن البطريق،
 وأولفت بتعليق لمصر بن الفرجان الطبري، وتمت في حوال (196 هـ= حزيران 812 م) (انظر
 (GAL S I 364)، انظر أعلاه، صفحة 233

[285] شاعر بولاني من القصر الثاني بعد الميلاد، ألف قصيدة نسجية بقي منها نحو أربعين بيتاً (انظر
 (572)، Pausanias, RE 5/1905 col. 1، يقال إن عمله ترجم إلى العربية على يد عمر بن
 فرخان الطبري (توفي نحو العام 200 هـ= 815 م)، وفق ما ذكره ابن المقفي، ص 184 (GAL S I
 192).

[286] منجم من القرن الثاني بعد الميلاد، نشر تقويمه على يد بول (F. Boll, in Sitzungsber. Der
 Wissow, RE I 1894 Heidelberg Akademie, Phil.-hist. Kl., 1-1910, 44 p. Cf. Boll, y-
 und sein astrologisches col 2494, A. Engelbrecht, Hephaestion von Theben
 da 190334, sur Dorothee de Sidon, Compendium, Vienne 1887, pp 36-37 et 190334، وقد
 استخدم كنيهما هيباستيون عليه (Hephaestion de Thèbes).

2h Epistola de rebus eclipsis lunae et solis, de receptione planetarum sine de
 interrogatioibus de revolutione annorum mundi, Venise 1493 (GAL S I 361) Cf
 Nallino op cit 201

[288] نشره وترجمه ليفي ديلا فيلا (Levi Della Vida, in RSO 14/933 4, 270-81) ويعزو إليه
 «فهرس (وصفه 274) كتاب النزل والليل والقرائن والحوادث» (GAL S I 392)، قارن مع
 «الفهرس» ص 273 كتاب الواحد والعشرين (من كتاب للواليد الكبير) في القرائن ولأديان
 والمثل يعني الإشارة إلى أن كتاب علم الأحوال الجوية لارسطو قد ترجم إلى العربية على يد
 معاصرها لبطريق (انظر (GAL S I, 364).

- [5] حول مكانة الحيوان عند الله والإنسان والقوى الشيطانية، انظر بانغريتس > Walter Pangritz, Das
Bodenheimer, Animal und man Tier in der Bibel, Munich-Bäile 1963 174 p. Cf F S
in Bible lands, Leyde 1960, VIII-232 p. (Coll. De travaux de l'Academie Intern.
(D'Histoire des Sciences, X.)
- [6] انظر مع ذلك «العنبري» 2/ 160، حيث روي أن في من بني أمية تشاءم من رؤية عقاب كان أحد
جناحه مكسوراً
- [7] عن شهادة القبر هذه، انظر روبر > L. Robert, in Hellenica II/1946, 43-56، ذكر أعلاه، صححه
106، ملاحظه 92 حول العقاب رمزاً للشمس وقتناً لأرواح الموتى، انظر كومون > F Cumont
Etudes syriennes, 42 sqq., 96 sqq., D Schlumberger L. Palmyrène du Nord-Ouest, pp
54 57 84, Jausen et Savignac. Mission en Arab e 1 125 sqq.
- [8] قارن مع هرودت > Herodote III, 76، حيث ذكر أن الشخصيات السبع الكبرى في بلاط الملك
السابق فيرويس، وعن بينهم داريوس، كانوا يتشاورون حول اللحظة الواجب اختيارها للإطاحة
بالمعصب بمرديس، حين رأوا سبعة أزواج من الومض تلاحق زوجين من السور وتقرقها إرباً
بمنازلها ومخاليها، فحركوا على الفور وقاروا الساحر ربابه حول العقاب، لظنوا امشوروم عند
ليونابوليس ولونوماثي، انظر > J. J. Boeuch et M. Leroy, Le mythe du phœnix dans les
littératures grecque et latine, Liège 1939, 128 sqq., 196 sqq.
- [9] انظر «البصري» 2/ 326 = 39 مخط 15، إذا سمع من الحمام فاصطوبوا بالله من الشيطان فلما رأت
شبهات قارن مع المصدر السابق، 1/ 72، حيث ذكر أن الحمام والنساء و الكلاب السوداء تبطل
الصلاة (مصادر أخرى ذكرها فان فلونز > Van Vloten, in WZKM 7:1893, 240)
- [10] عدوى، انظر حاج المروسي 10/ 237، السطر 25-27، أي لا يهدي شيء شيئاً . ولقد أبطله
الإسلام لأنهم كانوا يعتقدون أن المرض ينقله بنفسه يعطى عاملهم النبي صلعم انه ليس الأمر كذلك وإنما
هو الله الذي يمرض ويولّد الداء
- [11] عن هذا الموضوع، حول «الغور الأحلب» > (Bœuf bossu) انظر روتشال > S. Ronzeval
MFO 4/1910, 181-188, ib. 1/1936, 223 sqq.
- [12] قوم إذا عطفوا عقاباً لحارهم لم يسلموه ولم تسبح له الفرح
- [13] حنوا سببها فلما مأمورة: «ابن هشام، ص 335-7»، «المسعودي، 4/ 139-140»، ويحكى ابن هشام
بنفسه (ص 361) أن بالله النبي ضاعب وآته، بما أن حارحاً يهودياً كان يسخر منه لأنه بني ولا يعرف
بني توجد بآته، فقد أعلن محمد بأنه تلقى من الله إشارة إلى المكان الذي توجد فيه
«الأخباري 13 109-110»، يضمع الذكر أيضاً بحاسة الإنجيله (انظر التلوي، فرائد، ذكره مراد،
لترجمة العربية، صححه 14، الذي يحكي تجربة شخصية مع رجل مسن عثر على الدرب المضاع)
- [15] «ابن هشام، ص 741» وخرج رسول الله صلعم حتى إذا سلك في مية المزار ترك باقة فعال الناس
علاخت قمر ما خلافت وما هو لما يلقى ولكن حبسها حابس القيل عن مكة، لا تدعوي قريش اليوم
إلى خطه يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إيها
- [16] انظر «إيماني، أمثال، مشورات الأحلب، 1/ 323»، قارن مع المصدر السابق تدوت درقاء وسرب
وسوس (المصدر نفسه، صفحة 319) وقد ذكرت مراجع أخرى عند فريتاج > Freytag,
162 Einte tung، عن الورقاء، انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة رقم 17 عند عرب لاردن،
يسيطر القصص أو السجس الثقال من لون وير قوس، ويعترف على رجل مشوروم في قطع
> Jausen, Coutumes des Arabes au pays de Mo, b, 265

- 17 نظر «اس قبية، عبود. 1/ 153»: الحبل معقود في نواصيها الخفى إلى يوم القيمة. «الدميري. 1/ 388»
- 18 نظر «الدميري، 2/ 252-3»، الذي يقطع ظروف وتنوعات هذا الحديث
- 19 عن البؤات المستفاد من المفاهيم والقرآن الموجودة على شعر الأحمسة. انظر مرسية «1/ 361». 2. 3. 94. «3. 361»؛ انظر أعلاه، ص 388، ص 390
- 20 Cf W R Smith, The religion of the Semites, 291 sq., Kinslip 201
- 21 «الحيوان، 2/ 28-29، انظر كذلك 1/ 105». وكيف قال أصحاب المال فيها [الكلاب] وأخبارنا السطوين عنها: «1/ 130-1»: الكلب في الأعلام
- 22 «سجل صحاح الحيوان التي تحب في التنبؤات الآشورية - البابلية، انظر Nöldeker, Orientalia (1) 31, pp. 52-3 (CT 38, 1-6; Tabl 1)». «إذا فتح كلب ورد عليه حمار أمام مسكن ملبني، فإن ملك غوثوم سوف يموت» (س 146)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك سوبارتو إذا رد يوري (كودالر) بدلاً من الحمار (س 147)؛ وسوف يحصل الأمر نفسه لملك أغاد، إذا كان دنبا (بربرو) (السطر 148)؛ وتلي ذلك نبوءات عائلة الملوك الآخرين، لكن اسم الحيوان تالف (س 149-150). قارن مع بواسيه «37-31, Boissier, Choix de textes relatifs à la divination»
- 23 اهرير؛ في المعرفة: الحرب والصباح.
- 24 يلي هذه النبوة التي تتوقف هنا في المعرفة، نبوة أخرى: «إذا تضرعت كلاب على هذا البحر ولم ترد عليها، كلاب أخرى، فهذا يشير إلى أنه سكان المدينة سوف يهربون ويخفون».
- 25 انظر (الفهرس. ص 313). أكثر ذبائحهم الديوك. تمارس التضحية بالديوك عند عرب مؤاب (انظر «Jaussen, op cit., 34»).
- 26 Cf réf Ap. Lenormant, Sur le culte payen de la Kitalah, 240.
- 27 يشير صياحه، مقابل نحيب الحمار، إلى وجود ملك. انظر «الخاري، 2/ 326». إذ سمعهم صياح لملكه فاستلوا الله من فضله، فلما رأته ملكاً، ويؤدي ذكر اسمه إلى إعطاء الجح (انظر «ابن الفاروق، استمير» منشورات لوففري «207, Lidgren, II»)
- 28 كانوا يسافرون بالملكه هل يبقى أن نفهم: «عند صياح الديك»؟
- 29 بما أنه يولف الثاني، فقد دعي بأبي القلو وأبي القفطان (انظر «الخوري، مقدمات 11 éd Paris. 11'644»)
- 30 يصيغ كتاب «عبود»: وذلك من غير تضييع من حشمه لقراشه
- 31 في المعرفة: ذلك بذلك على موتان كائن.
- 32 في المعرفة: وإذا صرخ الدجاجة مثل صراخ الديوك.
- 33 قارن مع بورفيري «1/ 49-50»، حيث يحدد مكان آثار رموز: بين القرث ودم عدد بقرة اغراب الأعصم. والتفسير بماره. وكان اغراب أعصم لا يروح عند الدناج مكان القرث والدم غير مرسية على الإطلاق حول القرث والدم، انظر توفيق «T Fahd. Le panthéon de»

l'Arabie Centrale, ch. II, s. Isâf et Nâ'ila وُلجِد عند «الدميري، 2/ 204-6» بعدد من

المعطيات المتشابهة حول الغراب.

[34] يوجد قائمة كمثلة من ثلاثين موعة عن طريق العرب بالسريانية وقد مشوها وترجمها إلى الإيطالية

فورلاني، in Rendiconti della Reale Accad. Dei Lincei, Cl. Di Sc. Mor. Stor. E. I. 1919, 355-61

Arabica 8, 34 «عن Filol., ser V, vol 28, 1919, 355-61» عن البويعات المختلفة التي ترجمت في «دميري، 2/ 204-6»

«Furlani bid. 26, 1917, 731-2» وترجمها فورلاني «دميري، 2/ 204-6»

[35] انظر «الملاحظ، الحيوان 3/ 137» فالغراب أكثر من جميع ما يخطر به في باب الشؤم لا تراهم

كما ذكروا ما يظنون منه شيئاً ذكروا الغراب معه. وقد يذكرون الغراب ولا يذكرون غيره،

ثم إذ ذكروا كل واحد من هذا الباب فهو تقدم في الشؤم. وبعد أن عُدَّ عدة أشكال من

الطيرة، أصاب: وجميع ذلك دون الطير بالغراب.

[36] المصدر نفسه، ص 136، «ابن منظور 6/ 292، السطر 10» وقد أعطيت له عدة ألقاب أخرى

(انظر «الدميري، 2/ 204-5».

[37] قد يكون هذا هو مصدر لقبه الآخر، الحاتم (من حتم: اللون الأسود) وفق «تاج العروس 8/

236» ر حاتم الغراب الأسود، لكن وفق الملاحظ، مصدر سبق ذكره كان يحتم الرحب به على

الأمر (حارون مع تاج العروس، مصدر سبق ذكره والحام غراب الجبل لأنه يحتم بالفراق إذا

نعب هذا التفسير معاكس للسابق، بما أن حتم للفلاح ينو تعني ثقي له حيراً وتفاضل به «تاج

العروس، م س ذ، في النهاية. وهذا قد يسمح باعتبار أن الطابع القاري أو الشؤمي للغراب كان

يتعلق مثله في ذلك مثل الطيور الأخرى، بإرضاعه ونجاء طوائفه ورثته فيه، إلخ، مثلما كان

ذلك على الأرجح في البداية ووفق مصطلحات قائمة بالديوري والفلكلور الحديث نفسه يعترف

لغيب الغراب هذا الطابع المزدوج: ففي الصيف، يبنى بالشر، في حين أنه شديد يستر باحتر

ر لادهر والسعادة (انظر «le père Anastase ap. Boissier, Manique babylonienne et

Manique hindu 52»

[38] انظر «Arabica, 8, 3+sq» عن الغراب الأبيض، الغراب الأسود، غراب الجبل، انظر لأخاني، 1/

102 (عن ابن أبي ربيعة)، 2/ 14، 16، 93-94 (المجود)، الملاحظ، الحيوان، 3/ 136 (الأهشي)،

صفحة 137 (الثانفة، عترة)، صفحة 239 (علقة الفحل)، ابن قتيبة، حيون، 2/ 149 (المعوط)،

لعقد الفريد، 1/ 226 (أبو النخعي)، 3/ 184 (ذو الرمة)

[39] «الإخاني، 1/ 48». نفل قاطع الطريق الشاعر السعدي العقلي الرواية نفسها انظر التويري،

في المقدمة، ص 103-4. أعلى غراباً كان يقتر رمشه شراً لكثير، لم يكن سوى موت غرة (انظر

س قتيبة، حيون، 2/ 147 وما يليها: البيهقي، محاسن، ص 356-7؛ في المصدر نفسه، ص 359-63

مثله حري، الملاحظ، محاسن، ص 69-70؛ وأعلن له غراباً آخر كان يغطي رجليه بالوراب

زوج أم الخويطر (انظر «ابن قتيبة، حيون 2/ 148».

[40] ههنا، اسم الصوت، قارن مع اسمه اللاتيني (upupa)

[41] «الدميري، 2/ 71-2». يمكن تفسير هذه البويعات بواقع أن البصرة كانت تشتهر بمرابها انظر

«الملاحظ، الحيوان 3/ 140». وبالبصرة من شاة الغربان ضروب من المعجب لو كان ذلك معص

و بعض المشاهير فكان عندهم أجود الطلسم. بين تلك الضروب من المعجب أن هذه الغربان لم

تكن تحط على التخليل الذي يعمل خلوق البلح «المصدر نفسه، ص 141»

- [42] «الاعراب 15 115» أما بالنسبة له، فقد صُلِّ في أثناء انتفاضة في الجعفرية في عام 126 هـ 743 م (GAL 61) ما يتعلق بالفترة التالية. سوف نجد نسخة عند «الدميري 2/ 204-19»
- [43] «اس قية عيون 2/ 148» فينما هو يسير عن له ظني ففكره ذلك.
- [44] ألا بيت سعري ما تقول السواتج أعاد أبو لغوس لم هو رقيق. كان الملك قد قال لرسوله أنه سوف يأتي في يوم كذا لحقطة الجيش اجتمع فقال قسّ والرسول لبعيها جبدك. د كان الملك قد صوح يوم كذا، فيبهي أن يكون الآن في مكان كذا.
- [45] يبدو أننا قد وضعنا كلمة بفار مكان كلمة صرد، وهو طائر غير موجود في جزيرة العرب وفق قويه (F. Vire, in Arabica 11/1964, 1968)، الذي يقترح كلمة «قبي» كلا الطائرين ينتمي إلى فصيلة الجواثم ولكنّ منهما ديشّ بخطّ. ان استبدال «صرد» بـ«قبي» في «2 de la p 37» d'Arabica 8 لا يغير استنتاجاتنا شيئاً
- [46] انظر «من قية عيون 2/ 145»، ولقد غدوت وكنت لا أغدو على واني وحاتم (نظر توجّه بلاشير (Blachère, in Arabica 7/1960, 33). قارن مع المرقم ابن الواقفة، ذكره ابن خلدون في الخامسة، 114، ولم 861. إن غدوت وكنت لا أغدو على واني وحاتم.
- [47] انظر «تاج العروس 8/ 236»، ولست محاب إذا شد رحله يقول عدائي اليوم وفي وحاتم
- [48] «المصدر نفسه، 10/ 397»
- [49] «المصدر نفسه، 7/ 91»
- [50] «المصدر نفسه، ص 144، السطر 24»، (Arabica 8, 37, n. 2) قارن مع ذلك مع عبد الله الملايبي، المرجع، بيروت 1963، صفحة 85، الذي يفسره بـ«الأخيل» الأرجح أنه الشقراق (= الأخيل) المذكور في رسالة الأب أناساز إلى بومسيه، مصدر سبق ذكره، صفحة 152 قارن مع الألبوسي، التطور العراقي. م س د، 2/ 260-2، انظر أعلاه، صفحة 434، ملاحظة 15
- [51] ولا أنظي من طيرة عن ميرة إذا الاخطب الداعي على الدوح صرصرا. وفق سكين النميري، الذي ذكر في «تاج العروس 2/ 400»، يوجد في العراق نوعان من «الصرد» العفقي واسمهما يستند التمييز على لحى الصرير، حيث للأول صوت أقل خشونة من الثاني، وهذا الأخير يسرر مثل الصخر (يضيف تاج العروس بعد ذلك وقبل إنما كرهوا الصرد وتشاءوا به من اسمه من الصرير (= التقليل) وعلى عن قتله رذا للطيرة. وحتى لو بدى هذا التفسير غير كاف، فإن المؤشرات الأخرى، التابعة من الطابع الشومي للصرد، تجعل هنا تأكيد بلاشير انعكاس > R (Blachère dans Arabica 7 37)
- [52] (المحافظ، الخوان 5/ 155)، «الدميري، 2/ 102-104» وهي تصنف بين الحيوانات التي يقال إن لي مع قتلها النمل والحل والصفادع والصرد والنفهد
- [53] انظر «تاج العروس 9/ 95». حاية أصغر من العظاية أو هي مدام أبرص أو الورع
- [54] حور لعروس، انظر أعلاه الصفحات 445 ملاحظة 53 وص 448 ملاحظة 79
- [55] انظر أعلاه، صفحة 468
- [56] «الدميري، 2/ 440» ان العرب كانت تشاءم بلفظه (عن مالك بن أنس)، ما يتعلق بالعصر حديث قارن مع Jausen Coutumes des Arabes au pays de Moab, 30; Boissier, «Mantique babylonienne et mantique hante 52
- [57] «خبروا، 3/ 142» والمزوم عند أهل مرو يقال له لأن اسمه بالفارسية بازمال يريد سقى وباعربية علاقه والحلاف غير الوثاق.

- [58] ذكره «ابن قتيبة، عيون 2/ 152»، قارن مع ماسيه > F. Massé *Croyances et Coutumes persanes*, I, 95 sq.
- [59] عن معنى عواء الدناب عند الفرس، انظر أعلاه، صفحة 503 وما يليها.
- [60] انظر «الدميري، 1/ 287-28». هذه الحيوانات الخمس هي الحدة والفراب لأسود ولأبيض (لأبيض، والعقرب والفأر والكلب المسحور).
- [61] فروخ الطير. حول فأرخ = فروخ، «عبر عن قصه، أصبح واصفاً وحلياً، انظر «دج العروس 2/ 275، السطر 11».
- [62] انظر «الملاحظ، الطيوان 1/ 145» يقال إن النبي قال لدى رؤيته لرجل يتبع حمامة وهي تطير «طيطان يلحق آخر». إن ذلك هو على ما يبدو إشارة لصيد الحمام (قارن مع «الدميري، 1/ 324».
- [63] عن الحمامة، روبر عشترت، انظر توفيق فهد > T. Fahd, *Le pantheon de l'Arabe Centrale*, 222 sq. II, 8. 11. 12.
- [64] ذكر في «العقد الفريد، 1/ 226، 3/ 183»، «الدميري، 1/ 323» هي الحمام فإن كسرت عبادة من جانبها فإن حمام. حول حمام، «أنار»، الذي يستخدم عمومًا لفظ الحرف أو الماعز و الحمير إلى الإمام، انظر «تاج العروس، 10/ 433».
- [65] انظر «الحيوان 3/ 138، 5/ 160» قارن مع الفل أنعام من جرادة، حيث يتعلق الأمر كما يؤكدون باسم علم كانت تحمله مغنية مكية أسطورية في فترة العهد. انظر «تاج العروس، 2/ 321» هي قبة كانت تملك ذكرها أما تحت رجلا عنهم عاد إلى البيت يستسقون بأعنتهم وهو كذلك اسم أكثر من مائة في فترة ما قبل الإسلام (المصدر نفسه).
- [66] انظر > D. Nelsen *Die altarabische Monireligion*, 107 Grnkunn, *Göttersymbole* 71 (Wadd Sahur) حول دور الحية في علم تشكيل الكون عند الساميين في الشمال والشرق، انظر > Wensinck, *The ideas of the western Semites concerning the navel of the earth*, op. cit., 59 sq.
- [67] الأرجح أن يكون اسمها مشتقاً من الكلمة الأكادية «نحاسو»، «أصبح حياً، خصباً»، ريتند (Berold 196) قارن مع حش «الدميري، 1/ 333».
- [68] Cf details ap. W. R. Smith, in *Journal of Philol* 14/1885 114 sq. T. Wilson Davies, *Magic, Divin. And Demonology*, 81-83.
- [69] A. lire comparatif, cf. rés in *Arabica* 8, 58, n. 50 z ajouter Due (trattelli enod onantici in siraco, in *Rendiconti della Reale Accad. De. Lincei*, Cl. Di Se Mor, Stor. E Filol., ser. V, vol. 28/1919, 358 sq. (texte), 361 sq. (trad., 0 presages très de la rencontre de serpents) J. J. Modi, *The persian Mar-Naméh or the book for tak ng omens from snakes*, Bombay 1893.

خاتمة: الكهانة العربية والكهانة الإسلامية (359-364)

- [1] عن المؤسسات، انظر دراستنا > «Le Pantheon de l'Arabe Centrale (1968), ch. I»
- [2] عن هذه الأسماء الألوهية، انظر المصدر السابق، الفصل الثاني
- [3] عن المعابد في جزيرة العرب القديمة، انظر المصدر السابق، الفصل الثالث
- [4] «الأزرق، ص 174».
- [5] مؤخر، وجد صلاح الدين المجدد في إيران مختصراً لكتاب العين (انظر مختصرته في «المشرق بيروت، كانون الأول 1965».

کشاف المصنفات

بيت أسماء العلم العربية

أحمد بن علي بن رسل الغلي، 152
 أحمد بن محمد القرني، 165
 أسيد بن الجلاح، 89، 92
 إدريس، 164، 212، 339، 431
 أريوس الرومي، 162
 أصاف بن يوحنا، 162، 440
 أفلاطون، 163، 243، 245، 250، 472
 أمية بن أبي السط، 75
 أندرونيكوس، 164، 286، 494
 ابن إسحق، 79، 104، 143، 144، 146، 178،
 182، 195، 223، 267، 456
 ابن الأثير، 147، 210، 344، 345، 377،
 385، 387، 391، 393، 400، 402، 403،
 409، 414، 417، 418، 420، 423، 424،
 429، 437، 438، 453، 454، 457، 461،
 462، 463، 464، 504، 507، 509، 510،
 512، 514
 ابن بلول/الحسن، 164، 237
 ابن العلاء، 154، 156
 ابن الكلبي، 109، 416
 ابن الجاور، 26، 35، 217
 ابن النديم، 163، 239، 240، 276، 340، 388
 439، 468، 469، 480، 514

1
 أبو بكر، 197، 202، 203، 207، 209، 215
 أبو موسى الأشعري، 144
 إبراهيم بن شعيب بن نافع المصالي، 152
 أبو العافية، 144
 أبو بكر محمد بن العربي، 160
 أبو نامة، 126
 أبو جعفر منصور، 158
 أبو جهل، 72، 196، 243، 381
 أبو حرب بن عويهد بن عامر، 144
 أبو ريد لأبصار، 149
 أبو عبد الله الزماني، 151، 431
 أبو العباس سويري، 144
 أبي تمام، 93، 356، 479، 504
 أبو سعيد نظراجلي، 152
 أبو سعيد نصر بن يعقوب البختوري، 224
 أبو طالب، 77، 106، 158، 162، 163، 191،
 199، 210، 217، 228، 250، 255
 274، 279، 381، 438، 472، 484
 أبو عبيد العاسم بن ملاح الخروي، 154
 أحمد بن عبد السلام الشريف الصفلي التونسي،
 152

الأصمعي، 154، 221، 226، 231، 357، 426،
467، 496، 504، 509، 512، 513

الإمام حسين 162

امرؤ القيس، 74، 99، 129، 424

ب

بحيرى / لراهب، 77، 277، 391

ابن خنيس، 111، 158، 160، 237، 308، 347،
378، 381، 383، 404، 406، 460، 463

471، 478، 496، 519، 520

البراء بن قيس، 143

ابن سفيان، عبد الرحمن بن محمد، 165، 166،
238، 443، 444، 446، 447

بشر بن هرون، 73

بطليموس، 164، 168، 243، 286، 287،
333، 337، 340، 441، 511، 516

ابن كبري، 207، 237، 251، 464، 469، 505،
506

بلعام، 124، 164، 286، 388، 414

البرزي، 160

ت

البربري، 93، 308، 396، 402، 473، 477،
521

ح

الحافظ، 30، 55، 72، 73، 83، 132، 163،
221-223، 240، 269، 267، 273، 275

277، 290، 308، 309، 314-316، 319

322، 329، 346-350، 352، 353، 346

358، 364، 367، 370، 380-382، 384

388، 393، 395، 396، 398، 399، 419

422، 426، 441، 462، 465، 466، 467

478، 483-486، 489، 499، 502-504

506، 511، 514، 517، 518، 521-523

ابن بطه 160

ابن بوحيد، 69

ابن خندوف، 53، 58، 59، 60، 62، 68، 76

96، 98، 151، 164، 250، 252، 254

261، 279، 305، 373، 383، 385، 389

399، 428، 430، 438، 452، 453، 458

459، 472، 476، 511

ابن زيد، 61، 63، 65، 66، 236، 375، 376،
510

ابن سعد، 47، 74، 75، 77، 147، 218، 220

221، 346، 377، 378، 383، 385، 389

391، 392، 397-399، 401-403، 419

420، 422، 424، 433، 434، 456-458

460، 464، 467، 479، 487، 493، 500

502، 510، 512، 520

ابن سبأ، 61، 63، 65، 66، 243، 372، 374،
375، 446، 483، 503

ابن قتيبة، 48، 144، 207، 221، 222، 224

226، 231-233، 239، 250، 307، 319

345، 347، 349، 352، 364، 378، 379

384، 395، 401، 423، 435، 436، 463

464، 468، 500، 504، 506، 508-511

518، 520-523

ابن قثم الجوزية، 454، 479

ابن مالك، 202

ابن محبوب المنعم، 151

ابن مكحول عراف اليمن، 97

ابن عيمون، 66، 67، 147، 376، 377، 458

ابن هشام، 72، 96، 134، 144، 189، 202

368، 378، 381، 383، 386، 389، 391

392، 396-404، 414، 415، 417، 418

420، 421، 424، 427، 428، 434، 438

453، 455، 456، 457، 463، 477، 478

487، 493، 494، 496، 505، 510، 519

ابن وحشية، 47، 287، 518

الأشعثي، 144، 378، 400، 478، 485، 500

508، 510

ذ

ذو/ من آل زيد الخليل بن المهلهل الطائي، 79

ز

زبيدة بن نصر، 130، 177، 179، 180

زُكَّانة الطُّلبي، 134

ز

الزُّبيدي، 156، 372، 419، 436

زهر بن أبي سلمى، 78، 181

زهر بن جناب الكلبي/ الكاهن، 89

زويعة، 57

زيد بن سماعة، 79

زين العابدين، 162، 272، 480

س

سديف بن هوماس، 57

سرافقة، 144، 313

سطيح، 57، 89

سعد بن أبي وقاص، 30، 202

سعيد بن عمرو الملقب، 133

سلمة بن أبي حيدة، 89، 393، 399، 418

سلمة بن الملقب/ كاهن بني الحارث، 99

سلم الأول/ السلطان العنماي، 152

سملقة، 57

سواخ، 133

سيف بن ذي يزن، 78، 130، 177، 416، 433

ش

شافع بن كليب، 130

شق، 57، 89

شهاب الدين أبو العباس القرني، 160

شدعة بن لابرص/ الكاهن الملك، 89

شويو، 73، 74، 382، 393

شمر لصادق، 162، 163، 172، 240، 280،

490، 470، 443، 282، 281

شلال لدمين الرومي، 158

شبهة/ كاهنة باهلة، 57، 89

ح

حاجي خيفة، 93، 95، 96، 163، 235-

238، 240-242، 244، 246-248، 250-

252، 254، 256، 258، 259، 371-373،

377، 378، 384، 385، 437، 440، 451،

452، 468، 471، 477، 479، 481، 484،

487، 488، 491، 492، 505، 511، 515

الحارث بن عمرو، 89

حارثة، 57، 199، 202، 416، 461

حافظ بن لاري، 157

حجر/ ملك كندة، 129، 315

حليمة السعدية، 478

حساب بن ثابت، 73

حسن لموي، 162

خطبة، 144

خ

خديجة بنت خويلد، 80، 189، 191، 202، 480

خديم/ كاهنة سعد، 89

د

دبيل، 159، 164، 178، 179، 222، 231،

238، 243، 256، 280، 285، 286، 287،

288، 337، 338، 340، 439، 453، 454،

456، 468، 490، 493، 494

لدمري، 160، 347، 352-354، 404، 437،

439، 468، 498-500، 503، 504، 510،

512، 519-523

الشهرازي. 169

الشهريستاني. 76، 374، 454، 463، 478

شيخ الاسلام غر الدين بن جماعة القسبي. 152

ص

صلى الدين القسوي. 165، 171

الصليدي، صلاح الدين. 165، 486

ط

طاووس بن ليسان. 153

طبري. 58، 187، 243، 333، 344، 368

378، 381، 382، 384-388، 391-393

397، 398، 401-404، 412، 414-416

418، 420، 422، 424، 426، 430، 433

436-438، 450، 453، 454، 456-463

476، 478، 485، 487، 496، 506، 512

514، 516، 517، 521

نطوطوسي. 160

طريفة. 88، 89، 127، 128، 179، 409، 416

417

طريفة الكاهنة. 57، 88، 127

طريفة، 73، 378

ع

عائشة/ أم المؤمنين. 69، 75، 182، 188، 193

202، 243، 308، 326، 334، 378، 458

461، 500، 502

عامر بن الجعيد. 90

عامر بن لحي. 146

عبد الجليل لسيحاري. 173

عبد الرحمن بن محمد. 238

عبد الرحمن بن محمد البطامي. 165

عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. 255

عبد العري. 102

عبد العزيز الحطبي. 152

عبد اللطيف/ نجل عمر الحنفي. 152

عبد الله بن رواحة. 158، 199

عبد الله بن عباس. 72، 283

عبد المطلب. 77، 78، 89، 96، 97، 143

184، 185، 186، 196، 197، 209، 346

418، 424، 457

عبد مناف. 102، 134، 284، 332، 399

عهلة بن كعب/ ذو الحمار/ الأسود. 69

عبد بن الايرض. 73، 180، 400

عدي بن حاتم. 81

عروة الرخال. 143

عروة بن حزام. 97

عزير/ اسدراش؟. 164

عطارد بن محمد الحاسب. 163

علي بن أبي طالب. 82، 162، 165، 169، 202

209، 256، 279، 334، 354، 379، 440

448، 507

عمر الحلي. 152

عمر بن الخطاب. 30، 79، 133، 144، 194

195، 201، 202، 209، 210، 226، 231

279، 312، 323، 377، 381، 386، 461

507

عمران اخي عمرو بن قريظا. 57

عمران بن عامر ثوبيا. 89

عمران بن عمرو/ شيخ كهلام بن مينا. 127، 393

عمرو بن لحي. 126، 389

عوف بن ربيعة بن عامر. 129

ع

العراقي. 61، 63، 64، 65، 169، 171، 241

375، 449

الفيظلة. 88، 414

محمد المقر، 162

محمد الطي، 162

محمد للهدى، 162، 332

محمد بن حبيب البغدادي، 144

محمد معصوم بن محمد أمين الاسترأبادي، 152

محي الدين ابن عربي، 165، 173

مسلم بن حبيب/ مسلمة "الكذاب"، 69، 199،

415، 378، 201

مصروع بن الأجدع، 333

مصطفى بن سهراب، 165

معاوية بن أبي سفيان، 182

معاوية بن الحكم السلمي، 150

المعصم/ الخليفة، 159، 319، 438

المسعودي، 53، 56، 57، 63، 68، 90، 266،

372، 377-379، 393، 394، 398، 399،

401، 402، 416، 417، 418، 458، 478،

479، 491، 500، 502، 509، 510، 512،

519، 514

موسى الكاظم، 162

هـ

هشام الكلبي، 144

هوازن بن منصور بن عكرمة، 104

و

الوليد بن المغيرة، 82

الوليد بن يزيد، 158

وهب بن منبه، 70

وهيب، 144

ي

يافوت الحموي، 35، 144، 366، 367، 387

409، 414، 424

ف

فخر الدين الرازي، 55، 169، 265، 272،

273، 278

فهرودي، 382

ق

القادر بالله، 224، 239

القاربي، 61، 70، 267، 351، 354، 381،

393، 398، 428، 447، 478

القسطلاني/ شهاب الدين، 160، 398

القسي، 101، 102

ك

كعب الأحبار، 164، 500

كمال الدين أبو سالم محمد بن طلحة، 165

الكندي/ جمال الدين أبو يوسف يعقوب بن

اسحق، 159، 165، 213، 236، 243، 245،

246، 252، 279، 318، 336، 376، 438،

465

الكيسي، 75

م

ما شاء الله، 341

مأمون/ الخليفة، 158، 159، 224، 328، 383،

384، 438، 464، 467، 510، 512، 513

المنشي/ علي بن هشام الدين، 162، 165

محمد، 157، 243

محمد اسبي، 69، 70، 72، 75، 77، 78، 80،

81، 96، 134، 153، 179، 181-183،

186، 191، 194، 199، 201، 202، 236،

237، 278، 325، 326

المويري، 70، 144، 156، 345، 349، 354، 356،

358، 414، 418، 422، 430، 434، 435،

436، 437، 485، 506، 508، 510، 521

قُب اَسْمَاءُ الشُّعُوبِ وَالْقَبَائِلِ وَبَنَاتِهَا وَالْمَرْقُ

بَنُو أَمِيَّةَ، 158، 182، 328، 332
 بَنُو إِسْرَئِيلَ، 180
 بَنُو نَجْلَةَ، 102
 بَنُو الْحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ، 99
 بَنُو الْحَنَمِ، 102
 بَنُو خُوسٍ، 102
 بَنُو هَيْبَانَ، 102، 104
 بَنُو عَامِرٍ، 144، 403، 424
 بَنُو عَبْدِ مَنَافٍ، 284
 بَنُو الْعَبَّاسِ، 158، 184، 211، 332
 بَنُو الْقَيْنِ، 284
 بَنُو بَكْرِ، 101، 104، 290
 بَنُو خُصَيْرٍ، 99
 بَنُو حُلَيْسٍ، 88
 بَنُو حُلَيْسٍ، 130
 بَنُو ذُكْوَانَ، 103
 بَنُو شَيْبَانَ، 79، 100
 بَنُو عَبْدِ الدَّارِ، 100
 بَنُو غَنَمٍ، 88، 130
 بَنُو قُحْمٍ، 101، 401
 بَنُو كَعْبٍ، 290
 بَنُو مَدْلَجٍ، 90، 267، 270

١

أَزْدُ شَبْعَةَ، 103
 أَوْشَارِيَّتُ / وَأَسْ شَمْرَاءَ، 48، 86، 94
 الْأَثَرَاكُ، 282
 الْأَثَرَسُكُونُ، 123، 265
 الْأَرَامِيُّونَ، 37، 47، 357، 387
 الْأَرَمِيَّةُ، 164، 288
 الْأَزَارِقَةُ، 313
 الْأَنْثُرِيُّونَ، 30، 87، 129، 367، 396، 421، 479
 ، 486، 487، 489، 491، 493، 502، 512
 الْإِفْرِيجُ، 90
 الْأَكْرَادُ / الْكُرْدُ، 179، 396
 الْأَنْبَاطُ، 37، 47، 153، 387، 439
 الْأَرَسُ، 102، 103، 104، 416، 461

ب

الْبَابِيُّونَ، 366، 396، 403، 479، 493
 الْبَرَامِجَةُ، 242
 الْبَرَبَرُ، 206، 347
 بَنُو يَدٍ، 128
 بَنُو مَدٍ، 73، 90، 99، 129، 180، 269، 354
 397، 414، 492، 519

ريعة، 90، 103، 129، 130، 177، 180، 197
 284، 268، 269، 328، 400، 405، 414
 415، 518، 521
 الزرمان، 104، 460

س

الساميون، 26، 29، 32-34، 41، 42، 44، 84
 100، 117، 118، 121، 140، 189، 285
 303، 346، 404، 420، 493، 523
 الساميون الشماليون، 100
 سومر، 23

ص

الصابئة، 288
 صفوان، 101، 147
 الصفيون/ مملكة الصفاء، 24، 37
 الصوفية/ الصوفيون، 50، 168، 206، 214
 216، 245، 250، 265، 271، 272، 373
 446، 447، 465، 480

ع

عاد، 34، 35، 47، 82، 134، 148، 180، 182
 204، 209، 226، 326، 328، 412، 417،
 523
 العيرانيون، 32، 37، 48، 71، 107، 109، 110
 112، 140، 142، 154، 178، 357، 365
 379، 389، 420، 496
 العنقثيون، 36
 العمالق، 35
 علوان، 101، 103
 علاظ، 103
 عمرو اللات، 103

ع

عظمان، 103

بنو مككم لنديب، 353، 386

بنو اعصب، 100، 102

البيسطيون، 56، 158، 179، 199، 277، 280
 281، 325، 326، 401، 430

ت

التلمريون، 24، 47، 488
 توك/ الأتوك، 282، 328

ث

ثيف، 102، 103، 221، 290، 426
 الثموديون، 24، 37، 47

ج

جرهم، 72، 101، 128
 جشم، 103

ح

الحثيون، 123
 الحزاليون، 84، 141، 282، 442، 492، 514
 حرّة النار، 313
 حمس/ طائفة يهودية، 103، 104، 105
 الحشاء، 80، 154

ح

خرعه، 78، 100، 101، 103، 104، 128
 267، 290، 353، 401، 508
 الحزوح، 81، 103، 195

د

داس السمر، 86

ل

الليثانيون، 24، 37، 47

الليثانيون، 24

م

ماري / ملكة، 43

المصوفة، 99، 213، 214، 216

المسيحية / المسيحيون، 154، 158، 164، 192،

390، 388، 386، 288، 285، 261، 209

460، 458، 439، 433، 423، 419، 391

مصر بن لواء، 90

المنزلة، 160، 214

ن

نخع، 200

النسك، 165، 391

النصرانية، 195، 460

هـ

هوزون، 104، 143، 168، 214، 426

الهنريون، 49، 242، 309، 490

ي

اليمنيون، 179، 478

اليهود / اليهودية، 67، 75، 77-79، 81، 91،

92، 170، 192، 195، 202، 288، 390

480، 458، 391

اليونان، 157، 120، 302، 303

العناصر، 24

نموت، 101، 103، 104

ف

الفريسي، 30، 44، 48، 49، 78، 88، 128، 141،

157، 158، 161، 163، 177، 179، 184،

277، 280، 281، 309، 310، 313، 319،

348، 346، 344، 335، 333، 326، 320،

364، 371، 392، 401، 423، 485، 486،

490، 508، 523

ق

القبط، 30، 164، 180، 286، 515

لقبيون، 179

لريش / اللريشون، 77، 94، 101، 103، 104،

106، 115، 134، 143، 147، 153، 191،

194، 196، 197، 266، 267، 270، 346،

381، 401، 402، 403، 424، 462، 476،

477، 519

لقبانية، 103، 399

لقب، 90، 104، 143، 180، 278، 320، 426

ك

كثانة، 101، 103، 198، 202، 267، 402،

422، 423، 424

كده، 25، 74، 99، 129، 412

لكعابون، 357

كهلان بن سبأ، 127

ثبت جغرافي

البحرة، 31، 205، 303، 327، 350، 443،
521
بغداد، 158، 211، 233، 323، 344، 349،
438، 440، 465، 494، 516
بورصة، 165، 258، 274، 278، 445، 447،
450-452، 470، 476، 482-484، 486
بيطوس، 91

ت

تبلق، 102، 143
تبولك، 79
تدمر، 488
تركيا، 235، 238، 491
تامة، 25، 80، 126، 178، 198، 510

ج

جبل ابي قيس، 186
جبل الكرمل، 43
جبل العرب، 262
جبل فاسيون، 262
جزيرة العرب، 21، 23-24، 33-35، 36،
39، 43، 44، 78، 79، 83، 84، 88، 90

ا

أدوبيجان، 184
إرتريا، 27
إسبانيا، 151، 210
الإسكندرية، 30، 151، 238، 247، 249، 469
آشور، 29، 43، 44، 86، 87، 178، 400،
513
آسيب، 31، 184، 479
إفريقية، 31، 50، 150، 151، 160، 279، 317،
431، 491
أنقرة، 152، 171، 224، 238، 250، 431،
432، 441، 445، 440-451، 473، 480
أورشليم، 116، 179، 180
أوغاريت / راس شحرا، 48، 86، 94
الاندلس، 2، 210، 465

ب

البادية السورية، 31
البتراء، 24
البحر الأحمر، 27، 31، 154، 198
برره، 262، 476

116، 112، 106-102، 100، 99، 98، 93،
120، 125، 126، 133، 135، 137، 143،
145، 152، 179، 181، 260، 270، 283،
284، 291، 303، 360، 361، 363، 364،
366، 371، 380، 403، 418، 420، 437،
453، 496، 499، 518، 520، 522، 525

الجبوراء، 307

الجبوف، 437

الجبورون، 262

جبل، 125، 179، 243

ح

الحبشة، 27، 104، 423

الحجار، 24، 25، 32، 37، 86، 97، 100،
128، 203، 307، 364، 396، 426، 479

الحورة، 307

الحيرة، 79، 179، 351

حضرموت، 27، 382

حصص، 192، 204، 217، 277

خ

خبيج عدن، 31

الخبيج الفارسي، 31

خراسان، 328، 499

خخير، 81، 106، 181، 202، 306، 422

د

دار المدرة، 102

دمشق، 151، 247، 262، 448، 449، 451،
453، 466، 467، 469، 470، 474، 491،
510

لدسم، 179

دير الجمجمة، 327، 392

دير فره، 327

ر

رأس الشعراء/أوغاريت، 86

ز

زاعروس، 27

س

سورية، 24، 28، 31، 77، 79، 80، 152، 196،
207، 277، 306، 387، 431، 456، 473،
485

سوقطرة، 27

السودان، 27، 151، 388

سومر، 23، 108، 115، 121، 452، 459

ص

صاخة/حزبي، 312، 360

صفد، 274

الصومال، 27

ط

الطائف، 80، 102، 104، 208، 394، 396،
426، 462، 463

طبة/يريب، 185، 312، 462، 517

ظ

ظفار، 27

ع

العراق، 28، 79، 179، 212، 288، 290،
316، 394، 505، 522

العلية، 257، 323

عطارد، 45، 57، 163، 337، 340، 380، 427،
514

م

ماين اسهرين، 23، 24، 28، 29، 31، 37، 43،

46، 80، 100، 182، 279، 366، 369،

414، 387

ماروب اسد، 35، 88، 127، 128، 416، 417

ماري ملكة، 43

مصر، 27، 91، 112، 150-152، 165، 179،

180، 197، 207، 212، 248، 254، 268،

327، 440، 441، 443، 442، 454، 464،

515

مفره ليم، 262، 476

لعر، 50، 87، 151، 163، 171، 185، 202،

210، 211، 240، 386، 437، 472

المدينة المنورة يثرب، 31، 79، 209، 499

مكة/ المكرمه، 39، 72، 74، 77، 79، 80، 81،

88، 89، 101، 102، 104، 105، 106،

112، 128، 143، 144، 146، 147، 153،

158، 189، 186، 189، 191، 196، 197،

199، 208، 212، 237، 266، 270، 284،

290، 327، 344، 345، 394، 397، 399،

401، 408، 416، 423، 426، 437، 450،

458، 460، 464، 467، 477، 498، 519

الموصل، 328، 355، 479

ميدان اخصي، 262

ن

نجد، 25، 29، 32، 35، 60، 70، 81، 116،

129، 161، 184، 245، 254، 260، 286،

289، 290، 307، 317، 322، 345، 347،

354، 364، 369، 370، 374، 376، 382،

383، 385، 389، 393-399، 408، 411،

414، 422، 423، 425، 430، 433،

435، 436، 439، 441، 446، 448، 450،

452، 454، 456، 458، 465، 468، 470،

471، 474، 476، 480، 483، 485، 489،

عكا، 274، 484

عمان، 27

ع

عار حراء، 188، 189

عاليما، 211

ف

فارس، 30، 80، 192، 379، 333، 479، 515

فلسطين، 31، 43

القر، 31، 43، 88، 217، 334، 366، 492

المسطاط، 327

فينيقية، 43

ق

القاهرة، 151، 170، 242، 244، 246، 249،

250، 252، 253، 256، 257، 372، 374،

375، 382، 384، 391، 393، 418، 419،

425، 426، 431، 435، 438، 439، 443،

448، 446، 447، 448، 449، 454، 458،

464، 465، 467، 469، 470، 472-476،

480، 484، 485، 488، 491، 493، 512،

514-517

القدس/ اورشليم، 73، 270، 419، 461، 487

لقبيد، 77، 102، 219

قستله، 211

قصبة الاهور، 324

ك

الكوفة، 144، 327، 340

ل

ليون، 210، 211، 465، 486

490، 494، 496، 499، 501-504، 507.

508، 513، 518، 522

غراب، 268، 426

نميل، 35

عدويد، 313

عمر أدونيس (عمر إبراهيم)، 43

عمر دحية، 78

بيحريا، 150، 157

هـ

هضاب حور ن، 31

الحلال الخصب، 28

الحيد، 132، 163، 260، 366، 371، 478

و

وادي الدواسر، 31

وادي الرقة، 31

وادي السرحان، 31

وادي النيل، 23

واسط، 344، 391، 442

ي

يترب، 89، 184، 185، 462

يترب/ طية، 312

اليمن، 27، 78، 79، 130، 177، 179، 199،

307، 317، 333، 366، 394، 423، 501

ثبت مملكة الحيوان

ث

الثعالب، 310، 357
 الثور / الثور، 124، 302، 322، 324، 338،
 340، 414، 417، 519

ج

الجريدة / الجراد، 347، 357، 379، 509
 الجردان، 49، 330، 331، 356، 357، 450
 الجمل / الجمال / النود، 125، 141، 59، 170،
 173، 345، 414، 436
 جمل، 314

ح

الحجل البرية، 356
 الحجل الناحية، 356
 الحدا، 354، 523
 الحشرات، 256
 الحصان، 346، 502، 503
 الحمار / الحمير، 49، 310، 314، 315، 329،
 344، 345، 503، 510، 519، 520، 523
 الحمام / الحمامة، 91، 356، 375، 483، 523

ا

ابن آوى / بنات آوى، 357
 الأذن، 344
 الأذن، 303، 341، 352
 الأرب، 344
 الأسد، 132، 133، 273، 322، 330، 340،
 412، 420، 507، 516
 الألفى / حبة / الألفى، 91، 268، 269، 310،
 323، 353، 357، 358، 370
 الأور، 302، 354
 الأبل، 345

ب

براغيث، 321
 برفون، 314
 البقرة / البقار / البقر / البقر الوحشي، 133،
 150، 198، 330، 345، 403، 405، 421،
 429، 433، 462، 511، 519
 البعر، 78، 111، 113، 128، 133، 162، 268،
 387، 406، 467، 479
 لبعل، 183، 314، 354
 لود، 302، 311، 353، 420، 443

خ

خروف، 269، 279، 371، 372

الخفافس، 310

الخزير، 43، 122، 433

■

المحاجة/ المدحاج، 70، 356، 520

الموأة، 91

الديلة/ الديرك، 319، 347-349، 356، 520

ذ

الذباب/ الذباب، 353، 354، 386، 415

ذبة، ذب، 354

ز

زغ، 302، 498

لرُشع، 303

س

السك، 256

ش

استيهم، 323، 353

ص

صُراد، 311

الصُرْد، 343، 352

اصعو، 302

ض

ضان، 310

لضعدع، 310، 352، 353، 503، 504

ط

طلووس، 153، 157، 243

ظ

الظبي/ الظباء/ الكادس، 309، 351، 499

ع

العراقب، 303، 352، 499

العقاب، 82، 227، 313، 344، 498، 519

العققل، 302، 522

غ

الغراب، 49، 91، 186، 303، 309، 311، 313

316، 327، 345، 349-352، 395، 453

498، 499، 510، 520، 521

الغزال/ الغزال، 150، 307، 429

ف

الفرائ، 49، 55، 275، 356، 485

الفيل، 104، 211، 222، 519

ق

القَحج، 356

القرقف، 302

القردة، 314، 358

القمل، 321

القنعد، 310، 323، 353، 358

ك

الكادس/ الظبي، 308، 309

الكلب، 49، 120، 221، 277، 310، 314، 315

346، 347، 357، 400، 468، 507، 520

هـ

المطعم، 283، 313

المزقة، 49

و

الوقت، 351، 352

الورقاء، 303، 319

ل

الغاص، 347

ل

الطاهر، البرق، 143، 156، 320، 345، 346

356، 411، 412، 435، 436، 499

الطعنة، 72، 344

الطعنة، 345، 467

الطس، 186، 310، 351، 361، 491، 499

518، 522

الطعنة، 78، 353، 460، 507

ثبت عام

475، 474، 473، 468-471، 466، 463
476، 478، 523
الأدب السرياني، 47
الأدب، 195
الأدب، 75، 161، 295، 302
الأرواح، 54، 55، 56، 85، 130، 133، 134،
145، 174، 262، 363، 375، 376، 382،
424، 425، 476
الأرواح، 122، 425، 427
الإسرهيلات، 179
الإسراء، 181، 182، 189، 191، 426، 442،
459، 502
الإسراء والمفراج، 182، 191
الأسماء الحسنى، 167، 168، 170، 171، 452،
453، 454
الأصنام، 33، 77، 83، 97، 122، 126، 133،
147، 152، 154، 390، 392، 426
الأصاحبي، 77، 80، 83، 107، 116، 117،
118، 122، 140، 146، 153، 364، 393،
407
الأصحية، 92، 98، 374
الظفر، 277، 407، 490
الأعصر، 155، 321

1

إبليس، 80، 216، 222، 318، 380، 443،
477
ج و سلمى، 35
آدم، 77، 147، 206، 215، 247، 442، 428،
445، 454، 518
دوبس وعشتار، 34
أساف وباسة، 34، 35
آباء، 106، 316
إيمو، 41
احتلاج المروق، 48
استسقاء، 187
الأنباء، 156
الإيمان، 278، 491
الإسراء، 101، 104، 411
الإحبار، 164، 382، 394، 409، 503
الإسلام، 21، 37، 43، 46، 48، 61، 64، 67،
86، 131، 137، 154، 175، 181، 187،
191، 192، 195، 201، 205، 206، 207،
211، 214، 216، 218، 220-226، 229-
235، 237-239، 241، 242، 245، 247،
248، 251-254، 256، 258، 260، 262،
270، 421، 445، 455-457، 461، 462

الأكل، 44، 89، 90، 394، 397

إليه، 298، 340

لامطار، 91، 289، 344

الأمعاء، 346

الأنبياء، 58، 61، 63، 65، 67، 71، 75، 76

120، 131، 150، 153، 160، 182، 188

201، 230، 257، 339، 364، 387، 415

418، 433، 443، 476، 478، 485

الأنصاب، 122

لاوبة، 332، 333، 334

الأوثان، 111، 122، 132، 147، 154، 380

416

الأوباء، 61، 63، 115

إيقاع، 60، 120

لاصلاح، 44، 54، 245، 276، 280، 281

282، 293، 372، 373، 492، 494

لاستحضار، 54

الاستحارة، 43، 172، 260، 261، 479

الاستقسام، 140، 144، 152، 155، 157، 160

266، 423، 428

الاستئذان، 132

الافرع، 43، 54، 85، 88، 94، 96، 113

131، 137، 139-143، 145، 148، 149

158، 159، 332، 426، 427، 430، 432-

434، 441

لاعتلاف، 42، 44، 76، 87، 90، 95، 122

131، 188-190، 363، 380، 436، 461

ب

البان، 313

البحر، 104، 186، 194

ابنوء، 156

البرد، 286، 499

ابرق، 65، 164، 291

برج الاسد، 325، 341، 519

برج الثور، 325، 341، 343

برج الجدي، 325، 341، 342

برج الجوزاء، 325، 341، 419

برج الحمل، 325، 341، 405

برج الحوت، 325، 342

برج الدلو، 325، 342

برج السرطان، 325، 341، 420

برج العذراء، 325، 341

برج العقرب، 325، 342

برج القوس، 325، 342، 343

برج الميزان، 325، 341، 342

بالمقيس، 72، 384

بنات طارق، 88، 103، 395

بصر، 296، 300

البهائم، 227، 256، 308، 313، 506

البيت، 49، 74، 90، 93، 94، 103، 108-

111، 113، 122، 158، 183، 206، 258

266، 310، 314، 330، 337، 354، 359

360، 384، 385، 396، 398-400، 408

416، 425-427، 432، 482، 505-507

509، 517، 526

البيض، 298، 381

ت

تابوت العهد، 111، 112، 414

التلمود، 188، 192

التمر، 228، 231، 289، 436

التبوء، 48، 97، 139، 142، 210، 279، 373

375، 394، 417، 430

التحيم، 37، 44، 45، 50، 54، 55، 151، 173

259، 265، 285، 312، 334-336، 338

340، 343، 344، 496، 515، 518، 521

الطرواة/ العهد القديم، 44، 45، 84، 94، 95

114، 116، 179، 191، 393، 468، 479

503

الطجاج، 102، 147، 208، 219، 222،
269، 316، 330، 347، 394، 406، 409،
429، 517

الطفس، 31، 137، 334، 380

الطرب، 48، 99، 100، 102، 103، 110، 111،
119، 121، 123، 142، 180، 225، 262،
346، 350، 364، 409، 491، 511

الطروحة، 155، 437

حروف ترابية، 166

حروف مائية، 166

حروف نارية، 166

حروف هوائية، 166

الحزام، 113

الحزن، 67، 316

الحلقوم، 295

الحلم، 65-67، 78، 175، 176، 178-181،

183-185، 187-193، 196، 197، 199،

200، 202-207، 209-214، 216-222،

224-234، 236، 237، 239-242، 246،

248، 253، 257-263، 265، 275، 366،

379، 381، 421، 456، 459، 461-466،

468، 470، 472، 475، 477، 478

الحليب، 153، 289، 313، 391

الحمي، 200

الحفظاء، 80، 150

الحولاء، 55، 59، 60، 61، 64، 65، 66، 67،

214، 283، 308، 376، 469

الحوص، 29، 190

ح

الحياء، 108، 109، 110، 112، 113، 114،

116، 118، 364، 407، 408، 412

الحير، 107، 463

الحيتان، 78، 193، 463

التهريج، 113، 114، 115، 116، 410، 412،
421

ث

الثدي، 297

الثلج، 286

ح

الجان، 91، 98، 398، 453

جبريل، 58، 72، 73، 183، 188، 189، 192،
197، 384، 387

جرع، 316

جفر آدم، 163

الجهر، 44، 49، 60، 141، 159-163، 165،
166، 173، 279، 304، 366، 371، 441،

443، 444، 446، 447

جديش، 42، 183

الجفست، 133

الجدر، 101، 145، 146، 147، 326، 431

الجمر، 146، 429، 430

الجني، 55، 56، 63، 70، 71، 73، 74، 75، 80،
82، 88، 91، 121، 133، 134، 375، 381،

383، 385، 396، 401، 402، 424

440، 443، 460، 523

الجو الطقس، 266، 285، 305، 333، 500

ح

الحازي، 95، 96، 149، 392، 401، 482، 501

حانومه، 43، 86، 183، 195، 260، 261،
262

الحج، 31، 35، 81، 83، 101، 104، 105،

8، 145، 146، 147، 153، 212، 326،

349، 370، 411، 416، 430، 431، 436،

450، 470

الحجاب، 102، 376، 393، 400

الحج، 281، 295

الحرف، 286، 519

الحسوفات، 286، 340، 518

الحظ بالرمز، 148، 149

الحظيب، 74، 98، 244، 256، 261، 428

468، 496

الحضر، 107، 122، 131، 152، 153، 154

269، 416، 435، 436، 437

296، 300، غصير

د

د در السورة، 102

الدرج، 116

الدم، السماء، 122، 176، 208، 221، 262

266، 280، 282، 284، 312، 325، 335

336، 343، 350، 375، 438، 460، 479

481، 506، 515

ذ

الذبايح، 86، 107، 323

الذبيحة، 111، 124، 154، 282

الذرع، 296

ذو الب، 92، 93، 363

ذو الظمار، 69، 125

ذو القرنين، 27، 72، 243، 286، 287، 369

ذو السوب، 73، 454

ذو الخصبة، 102

ر

الراحه، 296

الرمس، 33، 42، 92، 119، 151، 168، 177

314، 403، 432

الرجز، 121، 123، 159، 241، 364، 416، 431

الرجاء، 113

رسائل تل الصماره، 47، 92، 371

رُسخ، 302

الرعده، 382، 422

الرعدة، 89، 121، 131، 397

الرعود، 164

الرفي، 50، 54

الروح، 30، 37، 41، 42، 60، 69، 73، 77

87، 148، 157، 177، 190، 203، 214

216، 275، 320، 338، 356، 368، 376

377، 388، 395، 434

روافي، 51

الروح القدس، 73

الرويا، 65، 66، 67، 177، 180، 182، 184-

192، 194، 195، 198، 204، 208، 213

220، 224، 228، 235-238، 240-242

244، 246-251، 253، 254، 258-256

261، 286، 384، 456، 461، 462، 466

470، 471، 473، 474، 477، 478

الروية، 13، 124، 194، 237، 287، 371

414، 495

الرياح، 48، 49، 129، 132، 286، 285

289، 291، 312، 332، 373، 374، 382

465

الرياقه، 33، 283، 374

الريمان، 160، 316، 509

ر

المرجعة، 141، 173، 366، 455

المزبل، 323

المرحز، 43، 59، 91، 304، 307، 308، 309

314، 317، 319، 325، 332، 336، 354

355، 360، 373، 398، 441، 457، 492

503، 515، 524

رحل، 325، 340، 342، 343، 495، 520

الموسم، 316

السيف، 113، 328، 410

سيف، 285، 411

ش

الشاعر، 73، 74، 78، 97-99، 120، 123،

129، 133، 134، 159، 205، 326، 353،

354، 357، 384، 397، 403، 427، 524

الشامة / الشامات، 53، 265، 275، 276،

277، 281، 489، 490، 494

الشجاع، 121

شجرة الإغواء، 191

الشجرة المعونة، 182

الشرايط، 213، 256، 323، 327

الشريعة اللوسية، 43

الشفر، 109

الشرنج، 157

الشعراء، 74، 206، 385، 389، 402، 418،

420، 436

الشوخة، 54

الشمس، 85، 57، 78، 101، 118، 146، 184،

204، 215، 220، 226، 232، 256، 278،

285، 286، 313، 325، 331، 340، 341،

343، 409، 418، 430، 497، 516، 517

الشیطان / الشياطين، 57، 58، 66، 70، 71،

73، 74، 80، 122، 152، 185، 190، 205،

215، 229، 381، 383-385، 416، 428،

431، 435، 459، 462، 506، 522

ص

صلصلة الجرس، 74، 386

الصعراء، 28، 31، 32، 37، 47، 93، 99

114، 117، 164، 186، 265، 267، 269،

282، 284، 286، 319، 322، 325، 362

367، 368، 385، 395، 495

ررد شد، 78

الزلازل، 164

زهرم، 58، 89، 143، 185، 186، 284، 349، 423

زهره، 60، 72، 325، 340، 342، 343، 383،

495، 517، 518

س

الساحر، 45، 97، 141، 376، 424، 522

السادة، 406

السادة، 93، 94، 95، 143، 363، 399، 425

الساق، 298، 299، 302، 334، 382

الساميون العريون، 42، 84

سباي الخيل، 338

السبابة، 159

السميع، 59، 120، 121، 123، 124، 364،

388، 415، 420

السحب، 164، 284

السكر، 30، 45، 46، 50، 52، 54-56، 62،

70، 82، 97، 99، 134، 151، 163، 170،

174، 283، 339، 372، 373، 375، 377،

380، 383، 402، 422، 490، 512، 514،

517

السكر الكلداني، 36

السدة، 399

السرة، 298

السعد، 4

السفانة، 102

السكر، 75، 437، 484

السهام، 112، 115، 140، 141، 142، 143،

144، 147، 155، 374، 425، 426، 427،

437، 438، 494

السهام، 141، 425، 427، 432، 438، 439

سواع، 133

سوق عكا، 78، 97، 143

المرافقة، 49، 51، 54، 56، 59، 61، 85، 96،
97، 338، 349، 350، 352، 359، 361
367، 373، 375، 397، 401، 413، 445
488، 489، 492، 505، 506، 512، 517،
523
المرافقون، 161
المراتب، 58، 74، 385، 401، 499، 501
عرفات، 35، 105، 147، 326
المرشم، 54
المرز، 82، 102، 104، 132
عشاء، 115
العشاء، 295
عطارد، 45، 57، 163، 325، 340، 343، 383
517، 430
القطر، 107، 143، 469، 511
العقلاني، 51، 66
العقلانية، 65
علم الرمل، 149-152، 433، 434، 435
علم الرموز، 42
علم الطيرة، 54، 431، 504
علم الفلك، 334، 335، 343، 484
عسانب، 72
الحق، 295، 302، 480
المهد القديم، 41، 43، 71، 111، 124، 133
189، 191، 284، 368، 392
المواصف، 164
المصافحة، 55، 100، 285، 304، 305، 306
308، 309، 310، 315، 318، 351، 359
373، 431، 482، 503، 504
المن، 43، 46، 76، 274، 280، 294، 302
350، 355، 440، 487، 500، 512، 527
عثر، 179، 457، 522

ع

العارب، 325، 498

انصحب، 207
انصدر، 297

ص

صرب نقد ح، 94، 366
نصحية، 96، 438

ط

طاعون، 225، 330
طابع، 43، 49، 147، 158، 305، 338، 340،
498
الطبيب، 172، 391، 402، 485، 486، 520
96، 97، 486
الطريق باحصي، 59، 88، 148، 149، 150،
376، 433
المنفس، 46، 140، 145، 146، 148، 460
الطلاسم، 30، 61، 161، 163، 375، 376،
443، 484
نصسمات، 161، 449
نيرة، 304، 306، 307، 309، 315، 320
326، 331، 346، 365، 367، 431، 503
507، 508، 521، 524
الصور، 42، 49، 55، 123، 160، 227، 256
266، 305، 306، 307، 308، 309، 310
312، 314، 326، 333، 334، 350، 351
355، 356، 367، 373، 441، 461، 500
501، 502، 503، 515، 521

ظ

الظفر، 9

ع

عاصفة، 23
العاه، 298

ف

الفوائد، 152، 297

القال، 45، 52، 54، 93، 94، 95، 141، 158،
160، 242، 263، 276، 281، 282، 292،
304، 305، 307، 308، 311، 312، 315،
316، 318، 320، 321، 324، 325، 328،
329، 331، 333، 335، 339، 346، 347،
348، 352، 353، 355، 356، 359، 366،
367، 371، 373، 374، 375، 404، 441،
442، 473، 474، 492-494، 502، 503،
506-508، 511، 513، 515، 516، 519،
521، 523

المقاصد، 37، 53، 55، 56، 60، 61، 132،
137، 161، 244، 265، 269، 271-277،
280، 346، 372، 373، 375، 445، 480،
482-488، 492، 493، 495

الفرج، 244، 246، 451

المكر النقي، 45، 55، 170

الفكر الفلسفي، 45

الفلسفة، 53، 63، 67، 68، 214، 378، 474

التمثيل، 54

ك

كتاب آدم، 162، 163، 444

الكلمين، 57-59، 70، 73، 82-90، 92، 93،
94، 95، 96، 98-100، 103، 107، 108،
116، 118، 120، 121، 123، 149، 178،
270، 289، 291، 292، 305، 306، 362،
363، 365، 371، 376، 388، 393، 396،
398-402، 405، 417، 418، 421، 423،
431، 482، 503

الكاهنات، 88، 89، 396

الكيد، 175، 302، 346

الكيف، 53، 91، 265، 278-279، 295، 302،

366، 491، 492

العب، 51، 56-68، 76، 91، 96، 115، 166،

174، 180، 283، 285، 307، 376، 377،

381، 440، 443، 491

العبان، 91

ل

لوعول، 179، 180، 183، 190، 230، 231،
457، 474

م

المقال، 99، 232

المقدح، 93، 94، 141، 144، 155، 156، 365،
366، 425، 428، 437، 438

لقد، 479

المرعة، 37، 48، 54، 139، 140، 141، 143،
155، 157، 158، 159، 160، 174، 366،
373، 409، 424، 426، 440، 441، 442،
472، 508

مباركة، 85، 499

المنسي، 410

المنش، 323

المص، 98، 220، 221، 338، 358

المضيق، 302، 316، 426

المن، 54، 214، 346، 376، 483

لنمر، 49، 92، 202، 204، 226، 250، 283،
284، 325، 339، 340، 342، 343، 360،
450، 517

لنم، 96

لوس فرج، 286

المنوس، 27، 133، 141، 325، 342، 343،
410، 426

المنافه، 44، 61، 90، 242، 265، 266، 267،

268، 269، 271، 366، 371، 373، 480،

482، 491

الكر مات، 63
الكل، 67
الكوف، 164
الكعاب، 48، 139، 141، 157، 439، 440
الكعب، 34، 58، 77، 96، 101، 102، 105،
110، 147، 185، 186، 196، 260، 284،
364، 399، 405، 407، 425
427، 429، 460، 467، 479
كعب، 53، 265، 277، 278، 366، 490،
491
الكمال، 58، 67، 169، 176، 383، 388
الكهان، 55، 57، 59، 60، 69، 70، 71، 78،
81، 83، 84، 85، 87، 89، 90، 94، 98-
100، 103، 119-121، 125، 126، 150،
178، 283، 289، 332، 363، 365، 366،
381، 396، 400، 415، 422
الكهانة لإسلامية، 48، 50، 174، 179
الكهانة نصوصه، 48، 49
الكهانة نصوص - إيرانيه، 48

ل

اللائات، 82، 88، 93، 102، 103، 183، 383، 397،
399، 423
لبر، 153، 154
لبنان، 295
لبنان، 81، 286، 391
لبر، 102
لوط، 35، 122، 483

م

ماروهر، 134، 424
لء، 27، 30، 59، 60، 85، 89-91، 97،
127، 142، 153، 154، 161، 200، 203،
227، 256، 265، 266، 282، 284، 283،
291، 320، 349، 383، 385، 388، 398

399، 418، 422، 427، 437، 480، 481،
482، 507
المن، 298
مجة ليمان، 81، 286
المخون، 121، 125، 423، 524
المضمل، 111، 112، 113، 410
المنج، 92، 407
المنجات، 519
المرق، 296
الركب، 111، 118، 334، 409
الربيع، 325، 340، 341، 342، 343، 495،
501، 517
السيح، 56، 71، 77، 79، 209، 384، 396،
422، 464
المشترى، 48، 212، 325، 340، 342، 343،
495، 517، 520
المظلة، 109، 110
المعادن، 20، 53، 236، 282، 283، 284
المعدن، 85، 87، 89، 93، 94، 101-105، 108-
110، 112، 116، 121، 122، 147، 183،
186، 260، 364، 400، 407، 431، 501
المعزات، 63، 76، 380، 406
المعراج، 58، 153، 183
معركة الزلاقة، 211
معركة عيبر، 81
معركة دير الجمام، 336
الملاحك، 66، 70-73، 163، 482، 236، 237،
381، 382، 383، 384، 385، 386، 388
الملائكة، 71-73، 83، 91، 100، 178، 188،
215، 256، 382، 384، 386، 465
ملاحم، 160، 193
ملحمة، 42، 164، 285، 287، 497
ملحمة دغبال، 164
المكيب، 295
مناف، 104، 182، 147، 267

ز

الولاء، 513

الوش، 103، 112، 113، 116

الوحي، 36، 43، 44، 48، 57، 61، 64، 68،

76، 82، 85-88، 94، 97، 115، 118،

134، 137، 139، 140، 142، 143، 144،

157، 166، 171، 177، 178، 180، 182،

186، 187، 188، 195، 212، 215، 222،

257، 269، 270، 284، 363، 364، 366،

381، 386، 387، 388، 389، 390، 394،

395، 397، 399، 400، 410، 414، 418،

419، 420، 421، 422، 423، 424، 425،

426، 436، 438، 483

الورك، 298

ح

الحافرخ، 293

الحيد، 104، 135، 234، 275، 277، 280، 296،

302، 311، 490-492، 505

الحيمون، 316

يوم أحد، 384

يوم البحر، 146

يوم بصر، 72، 197

حي، 48، 326، 428، 430، 431، 462، 464

الحيلوب السبع، 36

الحيسر، 122، 141، 144، 152-157، 425،

432، 437-439

هيكانييل، 58، 484

ط

طبر، 116، 111، 107، 71، 64، 49، 43، 183

184، 191، 200، 219، 221، 256،

279، 313، 316، 322، 332، 333، 338،

374، 378، 413، 421، 422، 459،

46، 466، 470، 508، 514

طبر، 46، 77، 80، 160، 181، 246،

289، 356، 380، 417، 499، 507، 519،

524

طبر، 153، 383، 436

طبر، 164، 73، 284، 284، 256،

271، 286، 288-291، 334، 337، 339،

340، 343، 446، 449، 472، 484، 495،

498، 514، 516، 517، 519، 520

طبر، 205، 330

طبر، 227، 268، 524

طبر، 48، 139، 157

طبر، 79، 347، 398، 400، 419

طبر، 186، 313، 354، 384، 494، 502، 521

طبر، 43، 57، 68، 71، 166، 183، 184

185، 202، 388، 447، 462

طبر، 54

هـ

هاتف، 131، 132، 133، 326، 364

هبل، 94، 140، 143، 365، 425، 427

هبل، 111

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

ay/ā	أ / ع / ي	q	ض
b	ب	t	ط
t	ت	z	ظ
ṭ	ث	ʿ	ع
ḡ	ج	ḡ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w/ū	و / ؤ
y	ص	y/l	ي / ة ي

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

<i>Aj.</i>	= <i>AL-ISRAHÂNÎ, K.al-Ajânl.</i>
AIEO	= <i>Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger, Paris 1/1934 →</i>
AJSL	= <i>American Journal of Semitic Languages and Literature, Chicago (1/1884-11/1895: Hebraica; 12/1896-63/1941: AJSL; 64/1942 →: JNES).</i>
AO	= <i>Archiv Orientalní, Prague 1/1929 →</i>

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- ARAL. = *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 21/1873
→ (suite des *Atti dell' Accademia pontificia* ...)
- ARW = *Archiv für Religionswissenschaft*, Berlin 1/1898 →
- BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*; 1/1901 →
- BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres 1/1917 →
- LIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.
- CRAI = *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1/1857 →
- Fih. = *Naḥaššim an-š. K. al-fihrist*.
- GES.-BOHL = *GESenius-BOHL, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17^e éd.
- GLECS = *Groupe Linguistique d'Études Chamito-sémitiques*, Paris.
- H. U. = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1/1948 →
- HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati 1/1948 →
- IBN AL-AṬṬĪ = *Aṭṭā (IBN AL-), al-Kāmil fi l-tarīḫ*.
- IBN ḤALDŪN = *ḤALDŪN (IBN), Muqaddima*. Nous donnons la pagination du texte arabe de Quatremère, suivie de celle de la traduction française de de Sacy.
- 'Iqd = *'Abd Raḥmān (IBN), al-'Iqd al-farīd*.
- 'Ird/a = *Ps.-Ḥāniz, K. al-'Ird/a* ...
- JA = *Journal Asiatique*, Paris 1/1822 →
- JAOS = *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore-New Haven 1/1843 →
- JBL = *Journal of Biblical Literature*, Philadelphie-New York 1/1881 →
- JNES = *Journal of Near Eastern Studies* (cf. s. AJSL).
- J. of Ph. = *The Journal of Philology*, Londres-Cambridge 1/1868-35/1919-20.
- JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres 1/1834 →
- JSOR = *Journal of the Society of Oriental Researches*, Chicago 1/1917-16/1932.
- L'A = *Maḥṣin (IBN), Lisān al-'Arab*.
- Mas'ūḍī = *AL-Mas'ūḍī, Muṣāḥḥ al-ḡalab* ...
- MFO = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*; 1/1906
→ Devenu MUSJ à partir de 8/1922 →
- Munjid = *L. Ma'lūf, al-Munjid*, 9^e éd., Beyrouth 1937.
- MUSJ = *Mélanges de l'Université St. Joseph* (cf. s. MFO).

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- MW = *The Muslim World. A Quarterly Journal of Islamic Study and of Christian Interpretation among Muslims*, Hartford Seminary Foundation, Connecticut.
- OLZ = *Orientalische Literaturzeitung*, Leipzig 1/1898 →
- RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, Paris 1/1884 →
- RB = *Revue Biblique*, Jérusalem-Paris 1/1892 →
- REI = *Revue des Études Islamiques*, Paris 1/1927 → (remplace la *Revue du Monde Musulman* : 1/1906-66/1926).
- REJ = *Revue des Études Juives*, Paris 1/1880 →
- Rev. Afr. = *Revue Africaine* (Société historique algérienne), Alger 1/1856 →
- RHA = *Revue Historique et Asiatique*, Paris 1/1930 →
- RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1/1880 →
- RMM = Voir à REI.
- RRAL = *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome 1/1884 →
- RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome 1/1907 →
- T'A = *al-Zawābi, Taḥ al-'Arāḥ*.
- Usd = *Aṭṭāḥ al-Usd al-ḡāḥ*.
- WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne 1/1887 →
- ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*, Leipzig-Berlin 1/1886 → (succède à *Zeitschrift für Keilschriftforschung* ... : 1/1884-2/1885).
- ZATW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen-Berlin 1/1881 →
- ZDMG = *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1/1845 →
- ZDPV = *Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig 1/1878 →

N.-B. → Les autres abréviations sont aisément élucidées par le recours à la bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE*

- ANNOTT, NADIA, *The contribution of Ibn Ma'qil to the North-Arabic script*, in *AJSL* 56/1939, 70-83.
- Id.*, *The rise of North Arabic script*, University of Chicago, *Oriental Institute Publications*, 56/1939, 35-38.
- 'ABD AL-DĀ'IM, 'ABDALLĀH, *L'ordonnement arabe d'après Ibn Sīrīn*, Thèse complémentaire (Paris 1936), Dunas, Presses Universitaires, 1958, 170 p., in-8°.
- 'ABD-RABBĪNĪN, al-'Isf al-Jarīd, I-III, éd. Bāliq 1293/1876**.
- ALROUSAN, M., *Der armenische Volkstempel*, Jenseit Drz., Leipzig 1899.
- ARAB, ARMANU, *Les Enseignements des Aïm et Une Nuit*, comprenant une bibliographie et un appendice de notes et références, Bruxelles 1939, 187 p.
- Id.*, *L'Apocalypse de Bahā et la notion islamique de Mahdī*, in *Annales de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, 3/1935 (Bibl. Capart), 1-12.
- Id.*, *Le Coran, Collections Littéraire et Nationale*, 105, Bruxelles 1951, 100 p. + IV pl., in 12° (s-r. Ruyssens, in *La Mission* 80/1953, 399-400).
- Id.*, *Changements politiques et littérature apocalyptique dans le monde musulman*, in *Studia Islamica* 2/1954, 22-43.
- Id.*, *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval, Collections Littéraire et Nationale*, 112, Bruxelles 1955, 132 p., in-12°.
- Id.*, *Un hadīth sur la prière de Rām dans les traditions exécutives de l'Islam*, in *Arabica* 5/1958, 1-34.
- ASALA, SYRĪS, *Beitrag zur Kenntnis oberpalästiner Gebräuche in Syrien*, in *ZDPV* 7/1864, 78-130.
- ADLER, A., *On the interpretation of dreams*, in *International Jour. India Psychol.* 2/1936, 2-16.
- LEPPL, ERNEST, *Les rêves et leur interprétation*, trad. Jean Hélyar, Paris, Payot, 1961.
- ARĀLID[AL-], Sa'īd, *Asar al-'Arab ft l-ghāṭiqā wa-t-tāṭiqā*, Dunes, Hāḥiyya, 1937, 1960, 529 p.
- APFEL, A. J., *The story of Prophet's ascent (Mi'raj) in Sufi Thought and Literature*, in *Isl. Quarterly* 2/1955, 25-27.
- ATMAN, S. M., *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leyde 1964, VIII-124 p., in-8°.
- AYMAN, A., *Les mots syriaques dans les dictionnaires arabes*, in *RUAD* 16/1951, 321-45; cf. appendice Bāliq, 481-502.

* Cette bibliographie ne reprend pas toutes les monographies citées dans le corps de l'ouvrage. L'index y conduira le lecteur.

** Les éditions citées sont celles utilisées dans cet ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

- AHLWARDT, W., *The dreams of six ancient arabic poets*, Londres 1870.
- ALMED[SEYED ALI KHAN BAHADUR], *A series of Essays on the Life of Mohammed*, Londres 1869-70 cf. 2. *Essay on the Manners and Customs of the Pre-Islamic Arabians*, 19 p.
- ALTHEA, K., *Mohammed als Religionsstifter*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 19,4, Leipzig 1935.
- ANNES, W., *Studien über die «magischen Quadrate» der Araber*, in *Der Islam* 8/1977, 186-250.
- Id., *Die magischen Quadrate al-Buhārī*, *ibid.* 12/1922, 152-77.
- ALBRECHT, W. F., *Historical and mystical elements in the Story of Joseph*, in *JBL* 37/1918, 111-143.
- 'ALI, QAWD, *Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*, I-IV, Publications de l'Académie d'Iraq, Bagdad 1951-54.
- ALISON, FRANÇOIS, *La magie chez les Hébreux*, Thèse Théologie, Montauban 1890-1900, 72 p., in 8°.
- ALLENDY, DR RENÉ, *Les rêves et leur interprétation psychanalytique*, Paris 1930.
- AL-ALISI, SA'ID MAHMUD SUHRI, *Badā' al-'Arab fi ma'rifa' aḥwāl al-'Arab*, I-III, Le Caire 1934.
- AMANDRY, PIERRE, *La magie apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, in *Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, 170, Paris 1950, 280 p., in-8°, VI pl. (cf. e.g. Ch. Picard, in *RIIE* 140/1951, 238-45).
- AMERMAN, R., *La géomancie magique*, Paris 1940.
- AMIN, AHMAD, *Faḡr al-Islām*, Le Caire 1930.
- ANAWATI, G. G., *La médecine arabe jusqu'au temps d'Avicenne*, in *Médecine du Dar El-Salam*, Paris, Vrin, 1963, 163-206.
- ANDERSON, ANDREW R., *Alexander's Gals, Gog and Magog and the Imaged Nations*, Cambridge, Mass., 1932.
- ANDERSON, R. G., *Medical Practices and Superstitions amongst the People of Kordofan. Third Report of the Wellcome Research Laboratories*, 1906.
- ANDRÆ, TOR, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, in *Archivum d'Études Orientales*, 16, Stockholm 1917.
- Id., *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1922; trad. fr. de Jean Claudelroy-Denardbynet, in *Initiation à l'Islam* 2/1946.
- ANDRÉS, RICHARD, *Die Phjeden im Mythen und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Lantaben*, in *Globus* 64/1893, 362-8.
- ANDREWS, J. B., *Les Fontaines des Génies (Sohn Aslan), erangenes soudanaises à Alger*, Alger 1903.
- ANDRIAN-WERWIG, FRIEDRICH VON, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 31/1901, 225-74.
- ANQATYJA, *Science of divination through physical signs and symbols*, éd. par M. S. PUNYAVITYUNAJI, Leyde 1957, VIII-372 (texte saucrit).
- 'ARABI (IUN AL.), *Muḥṣin al-Qabas al-ḥamīd ma-bāḥiḥ al-awḍā', opuscula contenant toutes sortes d'omens; cf. contenu in Catalogus codicum orientis alium biblicarum academicus Lugduno-Batavæ*, III, 173-4.
- ARDENT DU PING (Colonel), *Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar*, in *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, 13/ Paris 1930, 9-35.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDONCK, C. VAN, *An imitation rite of the sorcerer in Southern Arabia*, in *A volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne ...*, Cambridge, 1922, I 5.
- ARISTOTE, *Parva Meteorologica* (*De sensu, De memoria et reminiscencia, De somno et vigilia, De insomniis, De distinctione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De juvenitute et senectute, De respiratione, De vita et morte*), suivis du traité pseudo-aristotélicien *De spirita*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1961 (*Bibl. des Textes philosophiques*).
- Id.*, *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par H. Mugnier, Paris, Belles Lettres, 1953 (*Coll. des Universités de France*, 4, 5).
- ARNOLD, W. R., *Ephraïm and Aram. A study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*, Cambridge 191 (*Harvard Theological Studies*, 3).
- ANTÉMOORE D'ERENAN, *Le Livre des Sauges*, trad. arabe de Hounayn b. Ishâq, éd. T. Fahd, Damas 1969 (*Publications de l'Institut Fr. de Damas*).
- ARTIGUES, *Essai sur les valeurs anthropologiques du rêve*, Thèse Médecine, Paris 1931.
- ARHIMENAE, T., *Tristes semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, P. Guethner, 1938.
- Id.*, *Les Eidoutins. Leur origine, leur vie et leurs migrations*, Jérusalem 1957, 222 p., in-8°, VIII pl. (en hébreu).
- AYLA [IBN AL-], 'ISADDAH, K. al-Rûmî fî l-Idrîs, éd. C. J. Torberg, I-XIV, Leyde 1887-71.
- Id.*, *Ud al-fâh*, I-V, éd. du Caire 1204/1889.
- AYLA [IBN AL-], MÂWAD-DÛN AL-MUHAMMAD, K. al-murawwâ', éd. C. F. Seybold, in *Semitische Studien* (Erg.-Heft zur ZA), 10, 11, Weimar 1898.
- AZNAGI, Aḥmad Maḥmūd, éd. Wstenfeldt, Leipzig 1856.
- BAHĀ IMĀD, BAHĀ'Ī, *Siḥr al-'Iḍq qabl al-'Iḍm*, Bagdad 1955, 172 p., in-8°.
- AL-BANĪ, Aḥmad 'Ubayd, *Mu'jam ma-shā'ir* I-II, éd. Wstenfeldt, Göttingen 1876-7.
- HALDENEGGER, FR. J., *Folklore palestiniens*, in *REIS* 86/1922, 55-77.
- BALḠI (P.), Aḥmad ZAYD AL-, al-Baḥ' wa-l-Idrîs, éd. et trad. Ch. Muxri, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, t. IV, vol. XVI, 1-3, Paris 1890-1919.
- AL-DĀQILĀNĪ, Aḥmad BAḤR MUḥ., K. al-Baḥrī 'an al-fuḥ ḥayr al-nu'jīn wa-l-karāmid wa-l-ḥayr wa-l-ḥāḍira wa-n-narānīyyat, éd., sous le titre de *Miracle and magic*, par R. J. McCarthy, in *Publ. of Al-Nikama University of Baghdad*, Beyrouth, Libr. Orientale, 1958.
- BARTHOLOMAE, CHR., *Über ein sassanidisches Rechenbuch*, in *Sitzungsab. der Heidelberger Akademie der Wiss.* 11/1919.
- BARTON, C. A., *Scythic and Hamitic Origins, Social and Religious*, Philadelphie 1934.
- Id.*, *A liturgy for the celebration of the Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchizedek*, in *JBL* 63/1933, 61-78.
- BASSET, R., *Mélie et ses contes, récits et légendes arabes*, I-III, Paris 1924-7 (sur 1^{er} vol. III, cf. Hefner, in *REIS* 86/1922, 113-126).
- BAUDISSIN, W. W., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht*, Leipzig 1889.
- AL-BAYDĀWĪ, Aḥmad SA'ĪD, *Amr al-huḥl wa-asrār al-sa'wī*, éd. H. O. Fleischer, I-II, Leipzig 1816-8 (*Index de W. Woll*, 1878).
- AL-BAYDĀWĪ, Aḥmad AL-HUḤLĪ, K. al-muḥall wa-l-muḥall, éd. Fr. Schwally, Gießen 1902.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDOUIN, CHARLES, *Introduction à l'analyse des rêves*, in coll. *Actes et Pensée*, 16, Genève 1945.
- BAYTAN [IDN], *ʿUlūm al-mufradāt* (Traité des simples), trad. fr. de L. Leclerc, in *Notices et Extraits des Manuscrits de la BN*, XXIII, 1/1877, XXVI, 1/1883.
- BECK, E., Die Gestalt des Abrahams am Wendepunkt der Entwicklung Islamismus, Analyse von Sure 2, 118 (124)-135 (141), in *Le Muséon*, 66/1953, 73-94.
- Id., Die Sure ar-Rūm(39), in *Orientalia N. S.*, 13/1944, 234-55.
- BECKSON, A. P. L., The arch Sanctuary of Jêr al-Labb, in *Le Muséon* 62/1949, 121-122.
- BEL, ALFRED, Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès Intern. des Orientalistes, Alger 1905*, 49-95.
- BENHAMOUDA, A., Les noms arabes des étoiles, in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, 9/1951, 75-210.
- BENOIST-NECHIN, *Arabie, carte-fuseau des siècles*, Paris, A. Michel, 1951, 140 p., III.
- BEN-ZVI, ISHAH, Les origines de l'établissement des tribus d'Israël en Arabie, in *Le Muséon* 74/1961, 143-90.
- BERNHEIMER, CARLO, *L'Arabie antike e la sua poesia*, Naples 1906, 487 p.
- BERGUS, A., Les capteurs de drom, Muratou, Ummat, in *Revue Méditerranéenne*, 43-44, Alger 1951, 31 p.
- BERTHO, JACQUES, La science du destin au Dohomey, in *Africa* 9/1935, 359-78.
- BEROLD, CARL, *Babylonisch-Aegyptisches Glossar*, éd. Al Götz, Heidelberg 1926.
- BIRCH, J. et P. CUMMOT, *Les mapses hébraïques*, 1-16, Paris 1936.
- BIRN, L. E., Akkadian Elements in Hebrew Religion, in *Jour. Theol. Studies* 31/1930, 337-54.
- BIRKLAND, HARRIS, The Legend of the opening of Mohammed's Breast, in *Ahrend-Isger nigili ou Dei Narshe Videnstups*, Akadem. Oslo, II, Hist. - Filos. Kl., 1935, n° 2, 40 p., in-8°.
- al-BIRUNI, al-ʿĀdīr al-būḡiyya min al-gurān al-jāliyya, éd. Sachau, Leipzig 1878 ; trad. Sachau, Londres 1879.
- Id., K. al-ʿĀfāhām li-ʿadʿil ʿġndʿas al-ʿġāḡān, éd. et trad. angl. par R. Painsay Wright, XVIII-333 p., index, Londres 1934.
- BLACHERE, RIGUIS, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates ; I Introduction*, Paris 1947, 2^e éd. partiellement refondue, Paris 1959, II-Traduction (sour. makhkūsa), Paris 1949 ; III-Traduction (Sour. makhkūsa), Paris 1951.
- Id., *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du X^e siècle de J.-C.*, fasc. 1, Paris 1952, fasc. 2, Paris 1964, fasc. 3, Paris 1966.
- Id., *Le problème de Hishām*, Paris, PUF, 1953.
- Id., *L'allocution de Hishām lors du pèlerinage d'adieu*, in *Revue de l'Égypte*, 1/1956, 223-49.
- BLAND, N., On the Muhammadan science of Tābir, or Interpretation of Dreams, in *JRAS* 16/1856, 118-171.
- BLAU, I., *Das altjüdische Zaubereisen*, Strasbourg 1898.
- BLAU, OTTO, Arabien im sechsten Jahrhundert, in *ZDMG* 23/1899, 559-592, avec une carte en couleur à la fin du volume.
- BLOCH, ALFRED, Die altarabische Dichtung als Zeugnis für den Geistesleben der vorislamischen Araber, in *Anthropos* 37-40/1942-45, 188-201.

- BLOCH, RAYMOND, *Les pentéages dans l'Antiquité classique*, in *Mythes et Religions*, 46, Paris PUF, 1963.
- BLOCHET, ÉMILE, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris 1933.
- Id.*, Études sur l'histoire religieuse de l'Iran : 1. De l'influence de la religion mardienne sur les croyances des peuples irans, in *RHIS* 34/1934, 26-63 ; 11. L'Ascension au ciel du Prophète Mohammed, *Ibid.* 40/1940, 203-236.
- BLOQUEL, SIMON (Pseud. Aymans), *L'avenir dévoilé ou l'astrologie, l'horoscope et les divinations anciennes expliquées par les devoirs du Moyen Âge et rédigées par Aymans sur les manuscrits d'Indagine*, Paris, Vatarie, 1644, 120 p., in-12°.
- BLOM, PIERRE, *Die Opfermysterie in Babylonien und Israel*, 8, Bonn 1934.
- BLUNT, ANNE, *Pèlerinage au Nejd, berceau de la race arabe*, trad. fr., Paris, Hachette, 44 (coll. Tour du Monde, 1).
- Id.*, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, I-II, Londres 1879.
- BOONERMAN, F. S., *Animal and man in Bible lands*, trad. de l'hébreu, in *Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 10, VIII-232 p., 2 tabl. ptr. ; *Plants and bibliography to Animal and man in Bible lands*, éd. par B. A. van Proosdij, Leyde 1940.
- BOHL, F. M. T., *Kannaniter und Hebräer*, in *Beiträge zur Wissensch. vom A. T.*, Jhid 9/1912.
- Id.*, *Der babylonische Pärchenplanet*, in *MAOG* 11, 3/1927.
- BOISSIER, ALFRED, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, I-II, 1, Genève 1906-8.
- Id.*, *Manique babylonienne et manique hittite*, Paris 1923.
- BOLL, FRANZ, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, mit einem Beitrag von Karl Dyroff, sechs Tafeln und neunzehn Textabbildungen, Leipzig 1903.
- Id.*, *Sternkunde und Sternnamen. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, 3e éd. revu par W. Gundel, Leipzig-Dresde 1926 (le premier ch., consacré à l'astrologie assyro-babylonienne, est de Carl Bezold).
- BOUDÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1878-82.
- Id.*, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- BOUSSON, MAURICE, *Le secret de Sakkaraté. Les sources folkloriques des contes arabo-persans*, Paris, Planchard, 1981, 236 p. (*Homages sapiens*).
- Id.*, *La magie*, Paris 1968.
- BOURNHAM, A., *De la vengeance du sang chez les Arabes avant l'Islam*, Thèse Lettres Paris 1944 (texte dactylographié-Réserve Sorbonne).
- BRANDT, W., *Zur Beschreibung mit Babel*, in *ZATW* 33/1913, 86-1.
- BRÄUNLICH, E., *The Well in Ancient Arabia*, Leipzig 1925 (extr. d'*Islamica*, 1/1923, 41-70.)
- Id.*, *Beiträge zur Geschichtsordnung der arabischen Beduinensämme*, in *Islamica* 6/1933-4, 68-111, 182-229.
- BRAUNMANN, M. M., *On the spiritual Background of Early Islam and the history of its principal Concepts*, in *Le Muséon* 66/1951, 317-345.
- BRUCKELMANN, KARL, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-V, Leyde 1937-49 (cf. notes de Vajda, in *JA* 240/1952, 1-35).
- Id.*, *Abrahamnische Weltanschauungen im Alten Testament*, in *ZATW* 15/1895, 138-42.
- Id.*, *Das Neujahrsfest der Jethäer*, in *ZDMG* 55/1910, 388-90.
- BROWNE, E., *A volume of Oriental Studies presented to E. Browne*, Cambridge 1922.

BIBLIOGRAPHIE

- BRÜGHE, R. E., et A. v. DOMASKEWICZ, *Die Provincia Arabia*, I III, Strasbourg, 1904, 1905, 1909.
- BRÜGHE, R., *Tennen und Trauendebung im Amentum*, Berlin 1888, 91 p. in-12°.
- BURTON, K., *Ephod und Lode*, in ZATW 33/1921, 1 app.
- DUPON, E.-A., *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or « The Book of Medicines »*, I-II, Londres 1913.
- Id.*, *Amulets and Superstitions*, Londres 1930.
- al-BUḤĀRI, al-Ḡāhī' as-sahāb, éd. L. Kiehl et Th. W. Juyabell, I-IV, Leyde 1892-1908, éd. Pokry, 1289/1873, I-II; trad. O. Houdas et W. Marcis, I-IV, in *Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes*, sér. IV, t. III, 1-4/1903-14; recondem occidentale publiée, en reproduction photographique, avec introd., par E. Lévi-Provençal, I-V, Paris 1928 app.
- BUḤĀRI-QAṢṢALLĪ, *Iršād as-Sāf fi Ḥaḥ al-Baḥār*, I-X, Bāḥā 1304.
- al-BUḤĀRI, K. al-Ḥamḍā, éd. L. Cheikho, in MPO 3/1909, 660-712 (n° 1-704); 4/1910, 1°-125° (n° 705-1484 + index des noms propres, notes et variantes); 5/1911, 37-70; fin des notes ethniques (n° 777 app.).
- BUNDEMAN, J. L., *Voyages en Arabie*, suivis de *Notes sur les Éléments*, I-III, trad. fr. par Eyries, Paris 1836.
- BURTON, R. P., *Personal Narratives of a Pilgrimage to al-Medina and Mecca* I-II, Londres 1898.
- BUḤĀRI [BUN], Abū L-ḤASAN AL-BUḤĀRI, *Riḥla fi Ḥād' ar-raḡ wa-l-aḡāb al-'abid*, éd. 'Abd al-Salām Ḥāḥā, in *Maḥādīr al-Maḥādīr*, 4, Le Caire 1373/1954, pp. 153-154.
- CARTANI, L., *Annali dell'Istano*, vol. 2, Milan 1905.
- Id.*, *L'Arabia preistorica e gli Arabi antichi*, in *Studi di Storia Orientale*, Milan 1914.
- CAMPENHAUSEN, H. von, *Der archaische Apostelweg*, in *Studie Theologica* 1/1916, 85-130.
- CANAAN, T., *Abschreiben-Vollständigkeit im Lande der Bibel*, in *Abhandl. der Hamburgischen Kolonialinstitute*, 20/1916.
- Id.*, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Londres 1927, VIII-321 p. (*Oriental Relig. Series*, 4); paru auparavant dans JPUS 4/1924, 1-84; 5/1925, 163-203; 6/1926, 1-69; 117-158; 7/1927, 1-88; cf. rec. P. Kahle, in OLZ 1928, 877 sq.
- Id.*, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929 (*Abgrenzung*, 21).
- Id.*, *Folklore of the Semites in Palestine*, in JPUS 3/1923, 21-25.
- Id.*, *Studies in the Topography and Folklore of Petra*, in JPUS 3/1929, 136-218; 14/1930, 178-180.
- Id.*, *Modern Palestinian Beliefs and Practices relating to God*, in JPUS 14/1934, 59-92.
- CAMPENHAUSEN, J., *Le nabatien*, I-II, Paris 1930-32.
- Id.*, *Nabatien et arabe*, in *Annales de l'Institut d'Ét. Orientales d'Alger* 1/1934-5, 77-97.
- CARR, LEON, *Am Sinai et dans l'Arabie Pétrée*, Neuchâtel 1915.
- CARRUTHERS, D., *Arabian odour to the great Nefod*, Londres 1935.
- CASANOVA, P., *La doctrine sacrée des Ptolémides d'Égypte*, Le Caire, Institut Fr d'Arch. Or., 1920, 45 p.
- CASSEL, W., *Zur altarabischen Terminologie*, in *Istamien* 2/1926-7, 163-70.

BIBLIOGRAPHIE

- CLAVEN, S. M. *Caractère et symbole des animaux selon la conception des Arabes du Sahara*, in *Bulletin de l'Association Saharienne Tréb.* 1951, 39-48.
- CLEMEN, C., *Muhammed's Abhängigkeit von der Gnosis*, in *Harnack Festschr.*, Leipzig 1924, 219-52.
- CONTENAU, L., *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1940.
- Id.*, *Dreiges de Canaan, d'Assyrie et de Judée*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1939, 11-14.
- Id.*, *De la nature du num chez les Babyloniens et de quelques uns de ses conséquences*, in *REH* 81/1920, 316-32.
- COOREN, JOHN B., *Northern Arabian Scrying* (divination par l'eau ou le miroir) and *scapulimancy* (divin. par les épaules et autres os de divers animaux), in *Festschrift Schmidt*, Vienne 1928, 206-217.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum: Paris I. *Inscriptiones Phœnicæ continens*, Paris 1952; Paris II. *Inscriptiones Aramææ continens*, Paris 1954; Paris V. *Inscriptiones Syriacæ continens*, Paris 1961.
- CRAMER, P. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954.
- CROWFOOT, J. W., *Dreams*, in *Soudan Notes and Records* 1/1921, 228-9.
- CUMONT, FR., *Études syriennes*, Paris 1912.
- CURTIS, S. I., *Primitive scientific Religion To-day*, Londres 1902, trad. allem. sous le titre de : *Ursprüngliche Religion im Volkstum des Heiligen Orients*, Leipzig 1903, par H. Bloch, avec une préf. de W. W. Biederman.
- CUVELIER, GASTON, *Les premiers juifs dans le territoire de Jadoville*, in *Anthropos* 32-40/1942-5, 254-308, 407-563.
- DANIEL, S., *Babylon — a Babylonian Bird*. *The origin of Num. 22,2-24 and some Babylonian Parallels*, in *Assyriologische und archäologische Studien Hermann V. Hilprecht* .. gewidmet, 1909, 60-70.
- DALMAN, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Göttingen 1928-42.
- EL-DJAMILI, KAMIL AB-DIN MUH. S. HUSSEI, *Hayat al-ayyandir*, I-II, Bulaq 1281.
- DARMSTETER, J., *Le Mahab depuis les origines de l'islam jusqu'à nos jours*, Paris 1885.
- DANON, MUR. 'ISSA, *'Asr an-Nabi mu-batini qat al-ba'4*, Damas, Imp. de Dar al-Yaqza ad-'Arabiyya, 1305/1916, 507 p., in-8°. (c-r. M. Robinson, in JA 237, 1910, 387-8).
- DAVIS, T. WITTEN, *Magic, Divination and Demonology among the Semites*, in *AJSL* 14/1898, 241-53.
- Id.*, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrew and their Neighbours* (including an Examination of Biblical references and of the Biblical Terms), Thèse, Londres 1898, 130 p. (c'est à cet ouvrage que sont faites nos ref.).
- DECKEN, BRUNO, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarungen von Wilhelm von Aureore bis zu Thomas von Aquin*, Dissertation Breslau 1940 (cf. en partic. pp. 16-20 : *Die arab. Quellen*, 29-36 : *Die jüdischen Quellen*).
- DELATTE, A., *Herbarius*. *Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, in *Bulletin de l'Académie de Belgique, Cl. des Lettres*, 22, 6-9/1936.
- DELATTE, A. ET L., *Un traité byzantin de géomancie*, in *Mémoires de l'Académie de Belgique, Cl. des Lettres*, 11, Bruxelles 1936, 576-85.

BIBLIOGRAPHIE

conçue comme le pain quotidien du riche et du pauvre, facile d'accès et prometteuse d'espérance).

- DEBENTRY, L., et J. WZULKHA, *Syrie, Liban et Proche-Orient. 1-1. La péninsule arabique*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1910.
- DUBLER, C. E., *Surestimates de l'Ancien Orient dans l'Islam*, in *Studia Islamica* 7/1957, 47-75.
- DUMÉZIL, G., *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie sorocratienne*, Paris 1945.
- Id.*, *Mythes indo-européens à Rome*, Paris 1954. 75 p., in-8° (*Études et Commentaires*, 19).
- DUPONT-SOMMER, A., *Les Araméens*, Paris 1949 (*L'Orient Ancien illustré*, 2), 124 p.
- DURAY (1881), *K al-ittiq, bd. Wöstenfeld*, Göttingen 1854.
- DURI, A. A., *Al-Zuhri. A study on the beginnings of history writing in Islam*, in *BSOAS* 10/1957, 1-92.
- DUSSAUD, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Geuthner, 1955, 235 p., in-4°, fig. (Dib). archéologique et historique, Inst. Fr. d'Arch. de Beyrouth, 59).
- EDMAN, C. M., *Ignis divinus: Le feu comme moyen de rafraîchissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949.
- ERINKOJI, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 806-28.
- EHRLICH, E. L., *Der Traum in Alten-Testament*, Berlin 1953 (Behefte zur ZATW, 73), 179 p.
- ESCHER, P. A., *Die Dämonen, Teufel und Engel im Koran*, Inaugural-Diss., Leipzig 1928.
- FICKMANN, W., *Die Angelologie und Dämonologie des Koran im Vergleich zu der Engel- und Geisteslehre der heiligen Schrift*, Th. Ph. D. New York University, New York-Leipzig 1909, IV-62 p.
- FINSZLEN, LYDIA, *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas*, in *ZDPV* 80/1967, 100 app.
- ELIADE, M., *Le « dieu fleur » et le symbolisme des arcs-en-ciel*, in *REIL* 134/1948, 5-56.
- Id.*, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, 447 p.
- Id.*, *Mythes, rêves et magies*, Paris, M.R.F., 1957, 311 p. (*Les Essais*, 84); trad. anglaise, New York 1960, 256 p.
- ELWÉDER, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*, Beyrouth, Impr. Catholique, 1949 (Institut Fr. de Damas).
- Encyclopédie de l'Islam*. Nouv. éd. établie par R. LEWIS, Ch. Pellat et J. Schacht . . . Leyde, E. J. Brill; Paris, G.-P. Maisonneuve, I, 1957-58, II, 1960- . . . 1^{re} éd. par Th. Houtsma . . . I-IV, Leyde-Leipzig 1913-1936.
- ENONELL, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Dissert. Uppsala 1977.
- ERNANN-BAKER, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1934.
- ETTINGHAUSEN, R., *Antithetische Polemik im Koran*, Inaug. Diss. Julia 1931), Frankfurt s/M. 1934 (Eac. de 58 p. reproduisant une partie de la thèse).
- Études Sud-arabiques*, I-II, sous la direction de Ch. Kuentz, Publ. de l'Institut Fr. d'Arch. Or., Le Caire 1962. (rec. in *Le Monde* 68,400-3).

BIBLIOGRAPHIE

- et-Rant en-Nabûd, in ZDMG 40/1914, 375-325; cf. ib. 61/1907, 427 et 753, 67/1913, 681-3.
- Id., art. Kāhin, in EI¹, s. v.
- Id., Die altarabischen Namen der sieben Wochenlage, in ZDMG 50, 220-6, cf. ib. 510 (Seybold).
- Id., Das Gauen des Namens bei den Arabern, in ZDMG 65/1911, 52-56.
- FISCHER, J., *Ad Artis Veterum Quireritane Historiam Symbola*, Diss. Iena 1899, 50 p.
- FLÜGEL, O., Die Loosbücher der Bismannsdauer, in *Berichte über die Verhandlungen der königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig*, Phil.-hist. Kl. 12-13/1900-1, 24-74.
- Id., Über arabische und persische Versätsel in der Mystik, Cabala und in philosophischen Wissenschaften und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere, in ZDMG 7/1853, 87-92 (notices).
- FOLLAT, R., *De prophetismo semitico von hebräen adnotaciones*, in *Verbum Domini* 31/1953, 38-39.
- FÜRNBERG, R., *Scriptores physiognomiae graeci et latini*, 1-11, Leipzig 1893.
- FÄLKE, S., Der Schulrecht der Araber, in *Or. St. Th. Halle*, 1, 293-301, Gießen 1906.
- FRANFORT, H., *Le Royaume et les Dieux. Intégration de la Société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, trad. J. Maréchal et P. Krieger, Paris, Payot, 1961.
- Id., H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, THOMAS JACOBSON et W. A. INWAT, *The intellectual Adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.
- FRANZ, J. G. FR., *Scriptores physiognomiae veteres et recentiores C. Persius et Frid. Spilburgii graeci et latini*, Altenburg 1780.
- FRASER, J. G., *The golden Bough, a study in magic and religion*, 3^e éd., Part 1-7, vol. 1-12, Londres 1907-15; trad. fr. abrégée par Lady Fraser, Paris 1923, sous le titre *Le rameau d'or*.
- Id., *Four-Lore in the Old Testament, studies in comparative religion, legend and law*, 1-3, Londres 1918.
- Id., *Les origines nigiques de la royauté*, trad. P. H. Loryon, Paris, Geuthner, 1920, 356 p., in-8°.
- FRÉUD, S., *La science des rêves*, trad. J. Meyerson, Paris, L'ŒF, 1959.
- Id., *Le rêve et son interprétation*, trad. H. Legras, Paris, Gallimard, 1925.
- FREYTAG, G., *Einführung in das Studium der arab. Sprache*, Bonn 1861.
- FÜCK, J., *Arabia Untersuchungen zur arab. Sprach- und Sittengeschichte*, in *Abhandl. der Sächs. Ak. der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-Hist. Kl. 43, 1/1950, 146 p.; trad. fr. par G. Donizau, in *Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents* 16, Paris 1955, 233 p.
- FEURMANN, ERNEST, *Das Tier in der Religion*, Munich 1932.
- GABRIEL, J., *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornaments*, Vienna 1933 (Thent. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft, 33).
- GABRIEL, FR., *Etichetta di corte e costumi sassanidi nel Kitāb al-Asd al-Muluk fi al-Ghāzī*, in *RSO* 11/1928, 282-305.

BIBLIOGRAPHIE

- GODIE, M. J. DE, *Affaire sur les Comanches du Sahara et les Fatimides*, 2^e éd., Leyde 1886, 232 p., in-4^e.
- GOSSON, A. - M., *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sind*, Thèse Lettres Paris 1937.
- GOZZIN, S. D., *Tales from the Land of Sheba*, New York 1947.
- Id.*, *Jews and Arabs. Their contacts through the Ages*, New York, Schocken Books Inc., 1955, X 111-257; trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1956, 272 p.
- GOLZEN, L., *Arabienwissenschaftliche Studien*, 3-11, (Jahre 1889-90).
- Id.*, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I-II, Leyde 1896-99.
- Id.*, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, aus Mitteilungen aus der Reft'ija, in Sitzungsber. der kais. Ak. der Wiss. in Wien, (Matl. - hist. Cl. 67, 3/1871, 207-51; 72, 1/1873, 582-631; 73, 1-3/1873, 511-52).*
- Id.*, *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in *RIH* 14/1886, 49-52.
- Id.*, *Du sens des expressions Omme de Dieu, Khalife de Dieu, pour désigner les chefs de l'islam*, in *RIH* 35/1897, 331-38.
- Id.*, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, in *AFW* 13/1910, 20-16.
- Id.*, *Himmliche und irdische Namen*, in *Festschrift Ed. G. Braune*, 1923, 157-62.
- Id.*, *Usages juifs d'après la littérature religieuse des Massimans*, in *REI* 28/1894, 75-84.
- GOLVIN, L., *Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord*, in *Annales de l'Institut d'Et. Or. d'Alger* 12/1954, 114-121 (divin. au fumeau ou par blanc et noir et divin. par la pointe de grain).
- GOMBERS, Th., *Träumerei und Zauberel. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens*, Vienna 1886, 32 p., pl. in-8^e.
- GOODLAND, R., *A Bibliography of sex Rites and Customs*, Londres 1931.
- GORDEN, C., *Armenian Translation Bible*, in *Orientalia*, N. S. 10/1941, 116-41.
- GOTTHARDT, O., *Über die Träumereien des Mittelalters*, in *Einleitet Gymnasium Programm*, Eichen 1912.
- GOTTERIALM, *Das Geißel nach älterer arabischer Auffassung*, Diss. Berlin 1919.
- GÜTZE, A., *Old Babylonian Omen Texts*, in *Yale Oriental Series, Babylonian Texts* 10, New Haven 1947.
- GRADMANN, R., *Die Stuppen des Morgenlandes in ihrer Bedeutung für die Geschichte der arabischen Geißelung*, Stuttgart 1933.
- GRAF G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, in *Studi e Testi*, Città del Vaticano, 128, 133, 146, 147, 172, 1944-51; éd. anast., 1959-60.
- Id.*, *Verstehtnis arabischer kirchlicher Termini*, 2^e éd., Louvain 1951, VIII-331 p. (*Corpus scriptorum christianorum orientaliarum*, 147, Subsidia 5).
- GRATZ, EMIL, *Die altarabischen Frauennamen*, Leipzig 1906.
- GRAY, G. D., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.
- GRÉGOIRE, H., et R. GOOSSENS, *Dynamisches Epos und arabischer Mittelraum*, in *ZUMG* 34/1934, 213-32.
- GRESSMANN, H., *Moses und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Moses Sagen*, in *Forschungen zu Relig. u. Lit. des A. u. N. T.*, N. F. 1/1911, 1913.
- Id.*, *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, in *J. Th. St.* 27/1920, 241-54.
- GRIEAUX, M., *Les Magiques Dogues*, in *Publ. de l'Institut d'Ethnologie*, 33, Paris 1938.
- Id.*, *Dieu d'Enn*, Paris 1943.
- GRIMM, H., *Das islamische Pfingstfest und der Pfingstedenkmal*, Paderborn 1907

BIBLIOGRAPHIE

- HALDUN [HAM], *Muqaddima*, éd. Quatremère, in *Not. et Extr. des mss de la Bibl. Impér. et autres bibliothèques*, t. 16, 1/1858 (1), 17, 1/1858 (1), 18, 1/1858 (11), trad. de Slane, ib., 18, 1-20, 1; 21, 1/1868; 2^e éd. Paris 1932-3, trad. angl. de Nicholson, t. 20, Londres 1958 (*Bollinger Series*, 42).
- Id., *Siḡa as-siḡa li-baḡiḡ al-nuḡa'il*, éd. Muḡ. b. Tāḡ al-Tāḡi Istanbul 1958 (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayıncısı*, 22), éd. I. 'A. Khalīf, in « *Recherches de l'Institut de Lettres Orientales* », 11, Beyrouth 1959.
- HALKAN [HAM], *K. nuḡaḡ al-aḡḡa nu-ḡaḡ al-aḡḡa* 1-11, éd. Bölsq 1375/1858; éd. Wüstenfeld, Göttingen 1835-43; trad. de Slane, Paris 1838-42 (Imchev).
- al-HANDĀNĪ, Abū Muḡ. b. Ya'ḡūb, *Siḡa fī ḡal al-'Arab*, éd. Müller, 1-11, Leyde 1854-81 (cf. A. Semmler, *Versuch einer Kritik von H.'s Beschreibung der arab. Halakha*, in *ZDMG* 45/1891, 361-80).
- Id., *K. al-ḡal fī ḡal al-ḡal nu-ḡaḡ al-aḡḡa*, t. VIII, éd. N. A. Pāris, in *Princeton Oriental Texts*, 7/1940; trad. angl. du même, 3/1938; éd. du P. Anastase Marie St. Elio, in *The Garret Coll.*, Princeton University, Bagdad 1831.
- Id., *ḡal al-aḡḡa al-Yaman nu-ḡaḡ al-ḡal*, t. X, éd. Muḡḡ al-Dīn al-ḡal, Le Caire, Saḡḡyā, 1308/1890, 376 p.
- HANDĀN [HAM], Kāḡ l-Kurāt, *K. al-ḡal fī ḡal al-aḡḡa nu-ḡaḡ al-aḡḡa*; cf. A. von KRENDEL, *Beiträge zur Kenntnis der Gesch. und Sitten der Araber vor dem Islam*, bearbeitet nach der *Tashrif* h. II., in *Sitzungsber. der Wiener Ak.*, Phil.-hist. Cl., April 1851.
- HANDBULLĪN, Muḡ., *Le prophète de l'Islam*, Paris 1959 (*Études Musulmanes*, ?).
- HAMILTON, L., *Sirāt, the Hadj and Soudan*, Londres 1857.
- HAMBURY, E. H., *History of Ancient Geography* (classical authorities on Arabia from Herodotus to Marian and Procopius), Cambridge 1807.
- Handbuch der arabischen Altertumskunde*: 1. Die arabischen Kultur, Paris-Copenhague-Leipzig 1927 (5 contributions de D. Nielsen, Fr. Hommel, N. Rindler-Schjerve et A. Grohmann; cf., en particulier, ch. I. *Geschichte der Wissenschaft u. Übersicht des Materials* de D. Nielsen et ch. V. *Zur arabischen Religion, die same*).
- Handbuch der Orientalistik*, éd. H. Spuler, 1. *Der Nahe und der Mittlere Osten*: 3. Abschnitt: H. Spuler, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957, X, 11-342 p.; 4. Abschnitt: *Orientalische Geschichte von Syrien bis Moskau*. 2. Lieferung: A. DIETRICH, *Geschichte Arabiens vor dem Islam*; F. M. HERTZMEIER, *Klein-Asien, Syrien und Palästina*; G. WIDENMANN, *Mesopotamien in archaischer Zeit*.
- al-HANAWĪ, Abū l-ḡal 'Alī, *K. al-ḡal fī ḡal al-aḡḡa nu-ḡaḡ al-aḡḡa*, éd. Janine Sourde-Thomine, Institut Fr. du Damas, 1857, 30 + 112 p., trad. annotée de la même, ib., Damas 1957, LXIV-231 p., IV cartes.
- HARTMANN, M., *Die arabische Frage*, in *Der Islamische Orient*, II, Leipzig 1909, X-685 p., 1-8^e.
- HARTMANN, R., *Eine arabische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Geogr. Literatur*, in *Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft* 1, Berlin 1924, 89-116 (étude d'un extr. de *Maḡḡal al-aḡḡa* au *muḡḡal al-aḡḡa* d'Im al-'Anasī, éd. du Caire 1324/1906, t. 1, 197 sq., complété par le ms. de Berlin 4219).

BIBLIOGRAPHIE

- Id.**, *Das Schicksal in der arabischen Poesie*, in *Morgenländische Texte u. Untersuch.* 1, 5/Leipzig 1928 (rec. Beña, in *WZKM* 34/1927, 125-8).
- Id.**, *Ajām al-'Arab*, *Studien zur arabischen Epik*, in *Istanbul* 3/1927-8, 1-90.
- Id.**, *Das arabisches Königtum Lihyan. Festschr.* ..., Kretfeld, Scherpe, 1930, 20 p. (Kölnr. Universitätsdruck, N. F. 8).
- Id.**, *Entdeckungen im Arabien*, in *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 30, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1952, 32 p. (rec. in *Le Monde* 88/1955, 413-4 ; *Orientalis* 25/1956, 282-302 ; *ZDMG* N. F. 31/1956, 394-5).
- Id.**, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, 1944, Geisteswissenschaften, 8, Köln-Opladen 1953, 35 p.
- Id.**, *Lihyan und Lihyanisch*, 1944, 4, Köln-Opladen 1953, 855 p., 2 cartes.
- Id.**, *The Bedouinization of Arabia*, in *The American Anthropologist* 56/1954, 30-46 ; *ZDMG* 108/1953, 28-35.
- CARLANT, E.**, *Traité Élémentaire de Géométrie*, Paris 1935.
- CAUSSEN DE PERCHVAL**, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet*, 1-118, Paris 1967-68.
- CERULLI, E.**, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, 1-11, Leyde 1957-60.
- CHADWICK, N. K.**, *Portug and perphrey*, Leyde 1952, XVI-140, 7 pl. (paru auparavant à Cambridge 1942).
- CHAPPELLE, JEAN**, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Pion, 1958, 455 p. III. (*Recherches en Sciences Humaines*, 10).
- CHARLES, H.**, *Le christianisme des Arabes nomades sur le « Limes » aux alentours de l'Hégire*, in *Bibl. de l'École des Hautes Sciences religieuses*, 52, Paris 1938.
- Id.**, *Tribus nomades du Moyen-Euphrate*, in *Documents d'Études Orientales*, Institut Fr. du Danub, Beyrouth 1939.
- CHASTEL, A.**, *La légende de la reine de Saba*, in *RIHR* 119/1939, 204-235 ; 120/1940, 27-44 ; 161-74.
- CHERNIKO, L.**, *an-Nazāriyya wa-ash-shahād bayna 'Arab al-jāhiliyya* 1/1912-11 1-2/1919-23, Beyrouth, Impr. Catholique.
- CHILWOOD, J.**, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature, la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, MUP, 1955 (*Bibl. de Sociol. Contemporaine*, 14/72,5). VIII-220 p.
- Id.**, *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'anthimisme à l'universalisme*, in *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, 12, Paris 1958.
- Id.**, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, in *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, 13, Paris 1964, 288 p., in 12°. Sur l'œuvre de Chilwood, cf. J. HENNINGSEN, *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in *Anthropos* 58/1963, 437-76.
- CHOAID, ABOU BAKR ABDELKALIM BEN**, *La Route Aventure chez les musulmans du Maghrib*, in *Rev. Afr.* 50/1906, 62-71.
- Id.**, *Les marabouts gélissans*, *Ibid.* 51/1907, 250-55.
- CHRISTENSEN, A.**, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936.
- Id.**, *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhague 1941.
- CIWOLSON, D.**, *Die Sackler und der Sackismus*, 1-11, St. Pétersbourg 1856.
- CICERO, D.**, *divinatione*, 1-11, éd. Pease, in *Univ. of Illinois Studies in Language and Literature*, VI, 2/1920 ; VIII, 2-3/1923.
- CLARK, J. D.**, *His Divination*, in *Jour. of Royal Anthropological Institute*, 80, part 2/Londres 1938, pl. XIII.

BIBLIOGRAPHIE

- DENHFELD, L., *Babylonische Geburtsgötter*, in *Angewandte Ethnologie*, 22, Leipzig 1911.
- Id., *Die babylonische Wärangekunst*, Öffentliche Anstaltvorlesung gehalten an der kat. östlich-theologischen Fakultät der Universität von Strassburg am 8. Nov. 1918, Strasbourg, Le Flam, 1919, 20 p.
- DESTAINS, E., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Dent Snows*, avec texte berrère, in *Rev. Afr.* 50/1906, 241-60; 362-85.
- DUNHAM, R., *Le christianisme dans la province d'Arabie*, in *Vie et Pensée*, 2^e sér. 1942, 110-146.
- Id., *Arabes perses et Arabes romains*, *Ibid.* 243-307.
- Id., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris (1944).
- EDMOND, E., *Prêtres, devoirs et usages dans l'ancienne religion des Hébreux*, in *RHR* 110/1833, 113-63.
- Id., *Quelques prêtres assyriens d'après leur correspondance*, in *RHR* 118/1896, 125-148., 119/1897, 5-25.
- Id., *La religion des Hébreux nomades*, Thèse Paris Lettres 1897, 368 p., in-8^e.
- Id., *Recueil Saluward Dhoron. Études bibliques et orientales*, Paris 1951.
- DURU, Ch., et G. Mangin, *Le Monde Oriental de 395 à 1069*, Paris 1936, 2^e éd., Paris 1944 (*Histoire du Moyen Âge*, 111).
- DIETRICH, P., *Thier und Mensch vor dem König der Götter*, Leipzig 1879.
- DILLON, H., *Assyro-Babylonian literature*, in *Scripta Pontificii Institut Biblici*, 51, Rome 1902, 56 p., in-16.
- ED-DINAWANI, Abd Hanan, *K. al-ahbar al-fund*, éd. W. Güirgass, Leyde 1885; Préface, variantes et index publiés par I. Kratchkovsky, Leyde 1912, 82 + 94 p. (rev. C. F. Seybold in *ZDMG* 67/1913, 538-43).
- ED-DINAWANI, *Tarikh al-hamla*, I-31, Le Caire 1302/1884.
- DODD, E. R., *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 1947, 56-60.
- ÖZKAN, F. J., *Die religiöse Tätigkeit im palästinenschen Judentum und bei den heidnischen Nachbarn*, in *Antike und Christentum* 1/1929, 197-201.
- DONALDSON, B. A., *The wild man. A study of Alchammeden magic and folk-lore in Iran*, Londres 1938.
- DOUSSIER, PHAN, *Des Alphabet in Syriak und Agypte*, Leipzig et Berlin 1922, 2^e éd. 1925 (*Stactaria*, 7).
- DOUGHERTY, B. PH., *The scotland of Ancient Arabia*, Newhaven et Londres 1932.
- DOUGHTY, GE. M., *Travels in Arabia Deserta*, I-II Cambridge 1838; éd. abrégée par Ed. Garret et trad. en fr. par J. Marty, préface de T. E. Lawrence, Paris, Payot, 1940, 335 p. (*Bibliothèque historique*).
- DOURÉ, PH., *Agypte et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan 1909, 617 p., in-8^e.
- Id., *Les lars de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc*, Alger 1903, 39 p.
- Id., *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879.
- BROWN, I. S., *The secret Adam. A study of Naassene Gnosis*, Oxford 1960.
- LINON, H., *Étude sur la vie et les œuvres de Syméon*, Thèse Lettres Paris 1859; cf. ch. V: *Travail des songes*, 212-233 (apologie enthousiaste de l'oniromanie,

BIBLIOGRAPHIE.

- FAHMY, T., Une pratique citronnaïque à la Ka'ba préislamique, in *Semítica* 8/1958, 54-79.
- Id., Les songes et leur interprétation, in *Sources Orientales* 2/1959, 425-58.
- Id., Les prérogatives par le corbeau. Étude d'un texte attribué à 'Adîf, in *Arabica* 8/1961, 30-58 (cf. note de P. Viat, ib. 11/1964, 198-8).
- Id., ar. Djoft, Fo't, Finkba, Iddif, Hurûf, etc., in *EP*.
- Id., Le monde du sacré en Islam, in *Sources Orientales* 7/1966, 265-284.
- Id., Angelologie et démonologie en Islam, in ib. 8.
- Id., Le rôle dans la société musulmane du Moyen Âge, in *Los sucesos y las sociedades humanas*, Colección de Noyamont, trad. espagnole, Buenos Aires 1964, pp. 100-110.
- Id., Les corps de métiers au VIII^e siècle à Bagdad d'après le chapitre XII d'al-Qadiri fi l-ta'wir de Dinawari, in *JESHO* 8/1966, 196-212.
- Id., Le Paganisme de l'Arabie centrale à la veille de l'Islam, (sous presse).
- HAJNY, MANÛB, La condition de la femme dans la Tradition et l'évolution de l'Islamisme, Paris 1919, V-106 p., in-8°.
- AL-FÂRÛBÎ, K., Makka wa-ahditha fi l-ghilgila wa-l-fikl, extraits ap. WÜSTENFELD, Die Geschichte u. Beschreibung der St. Mekka, II, Leipzig 1859.
- PANDI, G., Traductions arabes du Nouveau Testament avant l'Islam in al-Masarra, Oct. 1963, 480-88.
- PANIS, DIMAN, L'honneur chez les Arabes avant l'Islam, Paris, A. - Maisonneuve, 1932.
- PANIS, NABIN AMIN, The Arab Heritage, Princeton 1944.
- PANÛG, 'UMAR, Das Bild des Israheliten in der arabischen Dichtung von der Hîra bis zum Tode des Kalifen 'Umar, Leipzig 1937.
- PSOULI, MICHAËL, Contes, fables, contes populaires au Liban et en Syrie, texte ar., transcription, trad. et notes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1936, XIX-198-87 (l. ar.) p.
- REMANO, G., Un chapitre d'Astrologie Arabico-Malgache, in *JA* sér. 10, t. 8/1906, 193-273 (emprunté au ms. 8 du fonds arabe-malgache de la BN de Paris).
- RECHTOWAN, D., Das Wessertopf und die damit verbundenen Zusammenhänge, in *Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judentums*, 84/1910, 526-62; 713-29; 86/1911, 43-52.
- REYNAUD, J. - G., La religion des Palmyréniens, Thèse Lettres Paris 1931.
- REINHARD-JEREMIAS, CHRISTIAN, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern, in *MVAG* 27,2/1922, 64 p.
- RIK' [AND L.], Historia antislamica, éd. H. O. Fleischer, Leipzig 1831.
- FINKEL, J., Jewish, Christian and Samaritan Influences in Arabia, in *Macedonaid Mem. Vol.*, Londres 1933, 147-166.
- FISCHER, A., Arab. dagla, «scharfsichtig», per antiphrasim = «blind», in *ZDMG* 61/1907, 425-34; cf. 751-53 et 849.
- Id., «Maghila» (épigraphique) — «Ma'liad» (linguistique), *ibid.* 62/1908, 151-54; cf. 568 et 789.
- Id., Die semitischen Götternamen, in *ZDMG* 71/1917, 445-6.
- Id., Muhammad und Abraham, die Namen des arabischen Propheten, Leipzig 1932.
- Id., Grammatisch Schwierige Schwur- u. Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch, in *Der Islam* 22/1946, 1-105.
- Id., Die Quittis als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Trambuch des 'Abd

BIBLIOGRAPHIE.

- Id.*, *Texte und Untersuchungen zur jüdischen arabischen Religion*, Faderborn 1911.
- Id.*, *Ein Fetischismus aus altarabischen Heidenzeit*, in *OLZ* 29/1924, 13-23.
- GRONMANN, A., *Arabien in Kulturgeschichte des alten Orients*, III, 4, Munich 1963, 307 p., XXVII pl., 1 carte (de H. V. Wissmann).
- GRUNBAUM, G. E. von, etc., *Studies in Islamic Cultural History*, in *The American Anthropological Association*, vol. 56, no 2, part 2, Mon. no 76, XI-60 p. (4 cont dont une de W. Cashel sur l'expansion de la vie sédentaire en Arabie durant les premiers siècles de l'ère chrétienne).
- Id.*, *Islam Essays in the nature and growth of a cultural Tradition*, in *The American Anthropological Association*, vol. 52, no 2, part 2, Mem. 81, Avril 1955 280 p.
- Id.*, *Les rêves et les sociétés humaines*, Colloque du Royaume, trad. espagnole.
- Id.*, etc., par Luis Béchavari, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964 (coll. *Science et Culture*).
- GRÜTTER, IRENE, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischen Zeit* (nach Ibn Sa'd und Dajani), in *Der Islam* 31/1953-4, 147-173; 32/1956-7, 70-104; 168-194.
- GURAYR (IAN), *Arabic*, ed. W. Wright et de Goeie, Leyde 1907; 1908, M. Gaudetroy-Demonbynes, 1-111, Paris, Geuthner, 1949-56 (*Documents relatifs à l'histoire des Croisades*, 4-6).
- GUIDI, LA., *L'Arabe antislamique*, Paris, Geuthner, 1921.
- GUIDI, MICHELANZELLA, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto ...*, Firenze, G. C. Sansoni, 1961, 232 p. (*Atti. enciclopedica sansoniana*, 16).
- GUILLAUME, ALFRED, *Prophecy and Distortion among the Hebrews and other Semites*, Londres 1938 (*The Dornston Lectures*); trad. fr., Paris, Payot, 1941; rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-49.
- Id.*, *The Biography of the Prophet in Recent Research*, in *ibid.* Quart 1/1954, 6-11.
- Id.*, *A Note on the Story of Ibn Ishak*, in *ISOAS* 18/1956, 1-4.
- Id.*, *The versions of the Gospels used in Medina c. 600 A. D.*, in *al-Andalus* 15/1960, 289-97.
- Id.*, *New light on the life of Muhammad*, in *Journal of Semitic Studies*, Monograph, 1, Londres 1960, 60 p.
- Id.*, *Hebrew and arabic Lexicography. A comparative study*, reprinted from *Aby-Nahrain*, 1-4/1959-65, Leyde, E. J. Brill, 1963-5, 35 + 35 + 10 + 18 p.
- HANIN (IAN), *Abū Ga'far Muḥ., K. al-Maqabir*, éd. Elsa Lichtenstatter, Baydarabad 1361/1912.
- HANDJICOLAOU-MARVA, ANNE, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin*, Athènes 1960, 1350 p. (*Collection de l'Institut Fr. d'Athènes*, 85).
- HAEFELI, LEO, *Die Beduinen von Betschén*, Lucerne 1938.
- HAĞO (IAN AL.), *Muḥ. b. Muḥ., al-Muḥḥid*, I-IV, éd. du Caire 1242/1929.
- HAĞOĪ HALIPA, *Kaṣṣ ḡay-ḡuḡān 'an amāl al-ḡalib wa-l-fundū*, éd. Fingel, 1-111, Londres 1825-58, in-8°.
- al HILALI, NĪN AB-ŌB, *Isḡād al-'aḡām fi al-ḡalib al-amīn al-ma'mūn*, I-III, Le Caire 1292/1875.
- HAARDAL, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites*, Uppsala 1945 (rec. FOLLET in *Rech. de Sc. Relig.* 41/1953, 437-49).
- Id.*, *The notion of the desert in Semitic-Accadian and West-Semitic religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1954.

BIBLIOGRAPHIE

- Id., *Der Sufismus*, im *Mitl. Podersm.*, 1953, 141-157.
- Id., *Die Himmelskreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islams*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig-Berlin 1930, 42-65 (Leit le vol. est consacré aux Assemblées).
- Id., et HELMUTH SCHMEL, etc., *Beiträge zur Arabistik, Semiotik und Islamwissenschaft*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1944, X-530 p., in-8° (Deutsche Orientforschung).
- HÄRINI, 'Aḥ al-, *Women in pre-islamic poetry*., Bagdad, Ma'arid, 1960, 346 p.
- HAUPT, P., *Asyr. ramku*, «Print» m. Hb. Romer, im *AJSL* 32/1915-6, 64-75.
- Id., *Hb. kōhūn and qohūl*, im *JAUS* 62/1922, 372-75.
- HAWFI, AH. MUH. AL-, *al-Buḥ'ā fi l-'aṣr al-fāḥḥ*, Le Caire 1966, 580 p., in-8°.
- HAZM [HUN], K. al-fiqh fi l-kalām wa-l-ahādīṭ wa-n-niḥāl, ed. du Caire, I-V (en 2 t.), [17/1899, in-4°], en un vol. : al-Saḥāḥ, K. al-mīl al-um-niḥāl.
- HEIN J., *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.
- Id., *Zum Problem des Götze im Alten Orient und im A. T.*, in *ZATW* 43/1925, 210-25.
- HENSEL, J., *Die israelitischen Anrufungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, in *ZDMG* 79/1905, 26-110.
- HENYCKE, M., *Neutestamentliche Apokryphen*, 3^e ed., Tübingen 1924.
- HENNIGER, J., *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*, in *Revista de Museu Paulista*, São Paulo, N. S. 4/1960, 369-432.
- Id., *Die unbefugte Tierweide der vorislamischen Araber in ethnographischer Sicht*, in *Feldwege* 4/1960, 170-80.
- Id., *Zum Verbot des Knochenverbrechens bei den Semiten*, in *Stud. Orientalist.* in onore di G. Levi della Vida, Roma 1956, I, 446-66.
- Id., *Zur Frage des Monopfers bei den Semiten*, in *Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Instituts f. Völkerkunde der Universität Wien 1929-54*, Vienne 1956, 349-68.
- Id., *Menschenopfer bei den Arabern*, in *Anthropos* 53/1958, 721-906.
- Id., *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, *ibid.* 58/1963, 4377-476.
- HIRSCH, A., *Die Prophetie*, Diss. Kraków 1936 (cf. BSQAS 8/1936-7, 1100-7).
- HOM von Wyss, J. J., *Aus dem Leben der Beduinen Zentralarabiens*, Zürich 1888.
- Id., *Von den Beduinen des inneren Arabiens: Erzählungen, Lieder, Sitten und Gebräuche*, 241tbl et Leipzig 1938.
- HAY, FR. OSMAN, *Der Trümmerteich der Antike. Ein historischer Versuch* I in *Programme des kgl. Realgymnasiums München f. das Schuljahr 1907-8*, München 1908, 46 p. (sur les influences orientales, cf. p. 17 sqq.).
- HIRSCHBERG, J. W., *Jüdische und Christliche Lehren in vor- und frühislamischer Arabien*, Cracovie 1939 (Polska Akademia, *Mon. de la Commission orientale*, 32).
- Id., *The sources of Jewish Traditions concerning Jerusalem*, in *Memorial Kovalski* (= *Horowitz Orientalist.*, 17/1951 2), 314-50.
- HILAN [HUN], STR., ed. WILHELM, I (texte) — II (notes, index ...), Göttingen 1858.
- HITTI, TH. KO., *History of the Arabs from the earliest times to the present*, 7^e ed., Londres-New York 1960, 822 p., III., in-8°.
- HOFFMANN, G., et IL GRASSMANN, *Tephim, Maiken und Wüstoruket in Ägypten und Vorderasien*, in *ZATW* 40/1922, 75-127.

BIBLIOGRAPHIE

- HOFFMANN, FR., *Das Orakelwesen im Altertum*, 2^e ed., Halle 1881.
- HÜBNER, M., Magische Zeichen aus Südarabien, in *AO* 16/1852-3, 271 ss.
- HOOGSTEDT, D. G., *The penetration of Arabia, a record of the development of Western knowledge concerning the Arabian Peninsula*, Londres 1905.
- HOUMA, HAMM, *Die assyrischen Vogelnamen des Omentextes K 3557*, in *Studia Orientalia*, Helsinki, 1/1925, 69-71.
- HÜLSCHER, G., *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.
- HOMMEL, FRITZ, *Die Namen der Säugethiere bei den Semiten als Prolegomena einer Geschichte der Thiere bei den semitischen Völkern*, Diss. Leipzig 1877.
- Id., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig 1879.
- Id., *La patrie originaires des Semites*, in *Atti del IV Congr. Inter. degli Orient.*, Florence 1880, I, 217 sqq.
- Id., *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, in *Handb. d. klass. Altertumswiss.*, hergeg. von Iwan von Müller, III, 3, Munich 1926.
- Id., *Orientalische Studien ... Fritz Hommel*, 1-11, in *NIVAG* 21-22/1916-17.
- HOPF, LUDWIG, *Thierwelt und Orakeltiere in alter und neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie*, Stuttgart 1888, 271.
- HORAPOLLO, *The Hieroglyphs of Horapollo*, transl. by George Boas, in *Bollington Series*, 22, Londres, Pantheon Books, 1950, 134 p.
- HOPOVITI, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926 (*Studien z. Gesch. und Kult. der islam. Orient*, 4).
- Id., *Muhammads Himmelfahrt*, in *Der Islam* 9/1919, 159-83.
- HOSCHANDER, J., *The Priests and Prophets*, New York 1936.
- HOUTMA, AL. TH., *Het Scapellato en het Stroomop te Mina*, in *Versl. an Akad. der kon. Akad. v. Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 4, Amsterdam 1904, 185-312.
- HUANT, GU., *Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques*, Alençon, Laverdun, 1913, 7 p.
- HUBER, ANTON, *Über das »Näster« genannte Spiel der hebräischen Araber*, Inaug. Diss. Leipzig 1883, 62 p.
- HUBER, CH., *Journel d'un voyage en Arabie*, Paris 1881.
- HUGAYLIL (Hudayl), I (II. Drw, in *Zeitsch. f. Semitistik*, 5-6); II (Dajrakharuwl, in *JA* 1923, 89-115; ib. 1927, 5-96); III (J. HALL, *Neue Angaltten-Diwān*, Hannover 1926 et Leipzig 1933); IV (J. KOSMANTON, *Orientalische Hadrahlituranh*, Londres 1856); V (J. WULFMANSEN, *Lebter Teil der Lieder der Hudhailiten*, in *Schick v. Vornhellen*, I, Berlin 1884; cf. *ZDMG* 39/1885, 411-80; rec. J. Barth, ib. 151-64).
- HUMMEL, J., *Becherbesprechung bei den Babyloniern nach zwei Keilschriftentexten aus Hammurabi-Zeit*, in *Leipziger Semitische Studien*, I, 1/Leipzig 1903, 1-80.
- Id., *Babylonische Traumwörter nach griechisch-römischen Parallelen*, in *NIVAG* 14, 3/1909.
- HUSAYN M., HADYAT, *A treatise on the interpretation of Dreams*, in *Jal. Cult.* 6/1932, 508-85 (trad. angl. d'un traité persan varié et attaché à Gm'ur ap-Sadiq). al-Jalil, al-Musallaf fi kult. pers. musulman, 1-11, Le Caire 1352/1933; trad. G. Rai, I II, Fakh-Toulam 1902.
- INOSTRANJEFF, K., *Zur Kritik des Kitāb al-'Āin*, in *ZDMG* 64/1919, 126-8.

BIBLIOGRAPHIE

- al-Isfahani, *Asatir-Farag*, K. al-Aghal, LXX, ed. Huthig (1885; XX1, ed. R. E. Brünnow, Leyde 1883; tables alphabétiques par L. Gudd, Leyde 1895/1900; éd. Baysouth, 1-XXIII, 1900-61).
- JACOB, G., *Altaramäische Studien*, 2^e éd. Berlin 1897 (in *Studien in arabischen Dialecten*, III).
- JAMES, E. G., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres 1855, 336 p., in-8^e.
Id., *Myths and rites dans le Proche-Orient ancien*. Egypte, Mésopotamie, Asie-Mineure, Syrie, Palestine, Inde, Iran, Égée, Grèce, Méditerranée. Préf. de G. Contenson, Paris, Payot, 1960, 318 p., in-8^e.
- JAMME, A., *La religion sud-arabe préislamique*, in *Histoire des Religions*, Paris, Bloud et Gay IV/1947, 239-307.
- JARROW, M. J., *Die Religion Babylonien und Assyrien*, I-II, 1-2, Gießen 1905-12.
Id., *The name of Semuel and the stem šmly*, in *JBL* 19/1900, 82-105.
Id., *Na'eh and Noeth in the Old Testament*, *ibid.* 26/1900, 42-56.
Id., *Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significances*, Gießen, Töpelmann, 1914, VI-88 p., in-8^e (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, 14).
- JAVOISE, A., *Contes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, 2^e éd. 1948 (*Études Bibliques*).
Id., *Le coq et le phœnix dans la tradition paléstinienne*, in *RB* 33/1924, 574-82.
- JEAN, CHARLES-F., *Dictionnaire des inscriptions égyptiennes de l'Oussé*, Leyde, Brill, 1964-66 (complément au *Lexicon in Veteris Testamenti Libros de KOENIG-BALDINGHIER*).
- JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Beirut, Oriental Institute, 1938.
Id., *The Qur'an as Scripture*, New York 1952 (cf. *The Muslim World* 40/1950, 41-56, 108-134, 186-206, 257-76).
- JENSEN, A., *Nabl. Sociologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich 1924.
- JENSEN, A., *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4^e éd. complètement révisée, Leipzig 1930.
- JENSEN, FR., *Semitische Völker in Vorderasien*, op. A. BEUTSLER et EDV. LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgesch.*, I, Tübingen 1925.
- JOHNSON, A. B., *The Prophet in Jewish Worship*, in *Expository Times*, 47/1935, 312-18.
Id., *The One and the Many in the Israelite conception of God*, Cardiff 1943.
Id., *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1944.
- JONAS, IL., *Grotes and spätmittelalter Geist*, I, Göttingen 1931 (*Forschung z. Relig. u. Liter. der A. u. N. T.*, N. F., 33).
- JONES, J. M. B., *The chronology of the prophet — a textual survey*, in *BSOAS* 19/1957, 240-80.
- JONES, SIR WILLIAM, *Discourse on the Arabs* (1757), in *Discourses delivered before the Asiatic Society — selected and edited by James Eames*, I, Londres 1821.
- JONS, H. W. M. DE, *Demotische zichten in Babylon en Bijbel*, Leyde 1959, XVI-132 p.
- JUNG, C. G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, tr. fr., Paris, Montaigne, 1928.
Id., *Psychologie de l'inconscient*, trad. du Dr. Roland Cahen, Genève 1952.

ALPHABETICAL

- JUNKER, H., *Prophet und Schrift in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenverheißung*, Tréves 1922.
- KANLE, F., *Gebäude bei den israelitischen Heiligtümern in Palästina*, in *Palästina-Jahrbuch* 27 1912, 139-62.
- KALDI (Ibn al-) Abd al-Mundir Hilin, K. al-*usman*, ed. Ahmad Zaki P., *Le Caire* 1914 (2^e éd., Dar al-Kutub, 1924); 6d., introd., trad. allem. et notes par Hans Klinko-Roschberger, Thèse Leipzig, 1961, 40-143 p., 1 carte (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 8); trad. ang. N. A. Paris Princeton 1952.
- KAMMERER, A., *Pérou et le Nubéne: L'Arabie Péenne et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'islam*, 1-16, Paris 1920.
- KARL, PAUL, *Nephthim. Die urgeschichtliche Kultur Palästinas und Ithontens*, Paderborn, 1917.
- KATSI, A. I., *Judaism and Islam. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. Suras II and III ...*, New York, University Press, 1954, XXV-265 p., 3d. (e. - s. Yajid, in *REJ* 113/1964, 72-73).
- KAWAR, IZAT, *The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 661*, in *Arabica* 3/1956, 181-213.
- KENNEDY, E. S., *A survey of Islamic Astronomical Tables*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., 46, 2/Philadelphia 1956, 36 p., in-4°, 8 fig., 3 tables.
- al-KISAI, Abd Bakr, K. *bu' al-shaykh wa-shaykh al-mubayy*, ed. J. Eisenberg, 1-11, Leyde 1922-3.
- KMOCK, M., *Eine uralte Beschreibung der « Inkubation »* (Caden Cyl. A VIII, 1-14), in *ZA* 29/1914-5, 158-171.
- KNUDSEN, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen hergg., Anmerkungen und Register bearbeitet von O. Weber und E. Ehlung*, 1-11, Leipzig 1915 (*Vorderasiatische Bibliothek*, 11, 1-2).
- KOHN, ALEXANDER, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, 1V, 3/Leipzig 1866, 24-36.
- KÖHN, ED., *Die Zahl Vierzig und Verwandtes*, in *ZDMG* 61/1907, 913-17.
- KOSCHAKEN, F., *Fruchtverbot, Hausgemeinschaft und Mütterrecht*, in *Zeitschrift für Rechtswiss.* in *ZA* 41/1933, 1-39.
- KOWALSKI, P., *Zum dem Eid beim alten Arabern*, in *Acta Orientalia* 6/1933, 68-81.
- KOWALSKI, T., *Nam und Narsen im arabischen Volksglauben und Sprachgebrauch*, in *WZKM* 31/1924, 193-218.
- KRAČKOVSKY, I., *Contributions à l'histoire des idées arabes sur la race humaine*, in *Revue ...* Orléans, Leiden 1934, 279-82.
- KRAHNEN, JÖRO, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, M Niemeyer, 1959.
- KRAUS, P. H., *Texte zur babylonischen Physiognomik*, Berlin 1939, 35 p., 65 pl. (AO, Beiheft III).
- Id., *Die physiognomischen Omens der Babylonier*, Leipzig 1935 (MVAG 40, 2), 107 p.
- Id., *Ein Sittenkanon in Omensform*, in *ZA* 43/1938, 77-113.
- KRAUS, P., *Jâbir b. Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, 1-11, Le Caire 1942-3 (*Annales de l'Institut Fr d'Égypte*, 44-45).
- KREHL, LUDOLF, *Über die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig 1863, 93 p.

BIBLIOGRAPHIE

- (étude d'une page de SAMNASTHON, *Revue*, éd. Coreton, 422. 64. du Calde, en marge d'un HAN, III, 215 sq.).
- KREMER, ALFRED VON, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 2^e éd. (reproduit celle de 1848), Bielefeld, G. Olm, 1961, XII-472 p.
- KRIEGER, RUDOLF, et KRIEGER-HUMMEL, H., *Volkskunde im Bereich des Islams: 1. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, mit 195 Tafeln, in-8°; II. *Arbeitskreis und Beschränkungen*, 1961, mit 104 Tafeln in-8°.
- KROLL, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Dämonenkampfe*, Leipzig-Berlin 1933 (Studien der Bibliothek Warburg, 20).
- KRUMHOLTZ, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, 2^e éd. revuée par A. Eberhard et H. Gelzer, 1-11, Munich, 1907 (*Handbuch der klass. Altertumswiss.*, 9); réimpression New York, 1958 (*Great Franklin Bibliographical Series*, 13).
- KUNZSCH, P., *Untersuchungen zur Sternnamenliteratur der Araber*, Wiesbaden, 1961.
- KUPPER, JEAN-ROBERT, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Thèse Liège 1956 (in *Bibl. de la Faculté de Philol. et Lettres de l'Université de Liège*, 142), Paris, Belles Lettres, 1957, XIX-253 p.
- LABAT, R., *Commentaires mesopotamiens sur les présages*, Bordeaux 1933.
- Id.*, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Thèse Paris Lettres 1939 (*Études d'Assyriologie*, 2).
- Id.*, *Hétérologies et minologues d'Assur*, Thèse compl. Paris 1939.
- Id.*, *Traité akkadien de divination et pronostics médicaux*, 1-11, Leyde 1951 (*Coll. de Travaux de l'Académie Intern. d'Histoire des Sciences*, 7).
- Id.*, *Un vétéraire babylonien des Travaux, des Signes et des Météores (séries 1999-1-2000)*, Paris 1956 (*Bibl. de l'École des Hautes Études*, 14^e Section, 121).
- LARSEN, JONAS, *Studies on the Assyrian Ritual and Series of omens*, Diss., Copenhagen 1955, 316 p., 2 pl., in-8°.
- LACHARRE, J. M., *Études sur les religions sémitiques*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris 1906 (*Études Bibliques*).
- LAMARE, PIERRE, *Structure géologique de l'Arabie*, Paris-Liège 1934, 64 p., II pl.
- LAMMERS, H., *Le berceau de l'islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, 1: *Le climat, les Bédouins*, Rome 1914.
- Id.*, *Le culte des Bédouins et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in *BIFAO* 17/1919-20, 38-101.
- Id.*, *La cité arabe de Tayf à la veille de l'Hégire*, in *MUSJ* 5,4/1922, 113-327.
- Id.*, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, *ibid.* 9,2/1924, 97-439.
- Id.*, *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, *ibid.* 11,2/1926, 39-173.
- LANDENBERGER, B., *Das ige Wort*, in *MAOG* 41/1928-9, 294-321.
- Id.*, *A fragment of a series of ritualistic Prayers in arabic Dialect on the rites of divination*, in *RA* 12/1915, 189-92.
- Id.*, *Semite Mythology*, in *The mythology of all races*, V, Boston 1931.
- Id.*, *Philological Note: Maḥḥad, not Maḥḥad*, in *JLAS* 1933, 391-2.
- Id.*, *Babylonian and Hebrew Demonology with reference to the supposed borrowing of Persian Dualism in Judaism and Christianity*, *ibid.* 1934, 45-56.

BIBLIOGRAPHIE

- LECONTE, G., Ibn Qutayba. *L'homme, son artère et ses idées*, Thèse Lettres, Paris 1927.
- LEEMANS, W. F., *Foreign trade in the Old Babylonian period as revealed by texts from Southern Mesopotamia*, Leyde 1950, VIII-196 p., 8 fasc., 2 cartes (*Stud. et Doc. ad jura Or. ant. pertinentia*, 6).
- LEPSIUS, E., *Le rituel d'œuvre dans la magie arabe*, in *Rev. Afr.* 49/1905, 205-227.
- LEMMANN, ED., *Nichtmetallisches Nixenium und Isotop*, in *Theologischer Jahrbuch*, 21/1902, 26-28.
- LEVI DELLA VIDA, G., *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Roma 1924, VII-155 p.
- Id., *Les Héros des cheaux (d'Ibn Ildun al-Katib, Muja. h. al-A'raia...)*, Leyde 1928, LIV-141, III pt. (*Trat. de la Fondation de Gorge*, 8).
- Id., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, Paris 1928.
- Id., *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I-II, Rome 1956, 508, 624 p. (*Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente*, 52).
- LEVY, IS., *Customs and rites dans le Talmud*, in *REJ* 43/1904, 183-205.
- LEVY-DRAUIL, *Mythologie primitive*, Paris 1935.
- Id., *L'Espritisme nuptial et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938.
- LEWIS, B., *The Arabs in History*, Londres-New York, 1954; trad. fr., Bruxelles, Office de Publication, 1955, 103 p. III. (collections *Librairie et Nationale*, 124).
- Id., *The Origins of Islamism*, Cambridge 1940.
- LEXA, F., *La magie dans l'Égypte ancienne de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, I-III, Paris 1925.
- LECHTENSTADTER, HAN, *Women in the Agham al-'Arab*, Londres 1935.
- Id., *Folklore and fairy-tale motifs in early Arabic Literature*, in *Folklore* 51/1940, 118-121.
- LEHRMANT, F., *Zur Völkerkunde*, Heft 1879, 322 p. (Recueil d'art. publiés dans plusieurs revues).
- LEHMANN, E., *Stimmungen und Astrologisches aus Nord-Arabien*, in *AFW* 2/1908, 331-34.
- Id., *Über die Eigennamen und Neubenennungen der islamischen Monate*, in *Der Islam* 8/1918, 228-28.
- Id., *Arabische Geistesbeobachtungen aus Ägypten*, horg., über. und ed. von Eino Lehtmann, Leipzig, O. Harrassowitz, 1950, 114 p. (*Sammlung Orientalistischer Arbeiten*, 10).
- LEDS, A., *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930 (*L'Évolution de l'humanité*, 26).
- Id., *Les Prophètes d'Israël*, Paris 1935.
- LEES, E. M., *The Blood Sacrifice complex*, Menasha 1923.
- Id., *Tribal Institutions and Social Societies*, in *Publ. in American Archaeol. and Ethnol.*, 25,3/Berkeley 1929, 249-88 (University of California).
- LÖW, EMANUEL, *Die Fänge in Literatur und Folklore der Juden*, in *Gedankenbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann*, horgg. von M. Braun und F. Rosenthal, Breslau 1900, 61-85.
- LUTZ, H. L. F., *L'Inga septentrionalis in Sumerian-Akkadian Mythology*, in *Semitic and Oriental Studies presented to William F. Pepper*, Berkeley 1954, 207-310.
- al-Ma'ARRI, Abd al-'ALA' *Hizab al-Jafar*, éd. Hani al-Salil, Le Caire 1951 (*Do-ghir al-'Arab*, 4); trad. fr. de M. - S. Massignon, Paris, Geuthner, 1922.

BIBLIOGRAPHIE

- MACDONALD, D. B., *The development of the idea of spirit in Islam*, in *Muslim World* 22, 1-2/janv-avril 1932; *Acta Orientalia* 9/1931, 307-51.
- Id., *Weiten in Arabie und die Regionen*, in *JRAS* 1932, 505-21.
- MACKENZIE, NATH S., *Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period*, in *AJSL* 53/1936, 245 sqq.; 54/1937, 239 sqq.; 55/1938, 40 sqq.; 56/1939, 149-57 (Supplementary Notes).
- MAHMOUD, H., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, (Fr.) bouz-en-litiges 1909 (*Biblische Studien*, 14, 5-6). —
- al-Ma'mūnī [Pseudo-], *Asbā Ma'mān*, (*Asbā al-hakīm wa-hayy an-naffalayn bi-l-layl*), 6d. Rütter, Leipzig 1923 (in *Studien der Bibliothek Warburg*, 12); trad. allem. par H. Rütter et M. Plessner, sous le titre de « *Picatrix* », *Das Ziel des Weiten von Pseudo-Ma'mūnī*, Londres 1962 (*Studies of the Warburg Institute*, 27). Sur cet écrit, cf. H. RUTTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch heidnisch-magischer Magie*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1/1921-22, 95-124.
- MAHMOUD, *Le Guide des Égypes*, trad. fr. par S. Munk, I-II, Paris 1858-61; trad. angl. par S. Pines, avec introduction de L. Strass, 1953, CXXIV-658 p.
- MAJALAN, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnologie Syriens und Palästinas*, I, Götting 1930 (*Oriental Seminar Göttingen*, 7).
- MANẖŌR [Ibn], *Asbā l-Faql Gamāl ad-Dīn, Lāhū al-'Arab*, I-XX, Bāhiq 1300/1882.
- MANẖŌR, G., cf. S. DIBBOL, *CM*.
- MANẖŌR, W., *L'œuphénisme et l'œuphénisme dans les dialectes arabes d'Algérie*, in *Or. Stud. TA. Niddche*, I, 425-38.
- Id., *Nouvelles observations sur l'œuphénisme dans les parlers arabes maghrébins*, in *Mémoires Lév. in Annuaire de l'Institut de Pétrologie et d'histoire orientales et slaves*, 19/Bruxelles 1955, 331-88.
- MAROT, O., *Origine et signification des témoignages de tribus berbères*, in *RHA* 102/1930, 13-64.
- MARSHALL, D. S., *The relations between Arabs and Turanians prior to the rise of Islam*, Londres 1924, 87 p., in-8° (The Schweich Lectures, 1921).
- MILLET, H., *Croniques et Contes persans, suites de contes et chansons populaires*, I-II, Paris, G. P. Maisonneuve, 1936 (*Les Littératures Populaires de Toutes les Nations*, N. S., 6).
- MASSON, L., *La Mythologie de Médine et l'Épique de Fāṭima*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1956, 25 p., 8°.
- Id., *Thèmes archaïques en littérature musulmane*, in *Erasm-Jahrbuch* 12/1945 (= *Festgabe für C. G. Jung*), 241-51.
- al-Mas'ūdī, *Asbā al-Ḥasān, Muṣṣaf al-Jamāl*, 6d. et trad. Barbier du Meynard et (pour les trois premiers vol.) Pavet de Courteille, I-IX, Paris 1861-77; nouvelle éd. (I, Beyrouth, sous presse) et trad. (I, Paris 1962) par Ch. Pellat.
- MAUGHAM, EMMET, *La sorcellerie au Maroc*, Paris n. d.
- MAUPON, D., *La géométrie à l'ancienne Côte des Euxines*, Paris 1943, XXXVI-688 p., 32 fig., VIII pl. (*Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, 42).
- Id., *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géométrie dans le Bas-Dahomey*, Thèse Paris 1943.
- MAXWELL, J., *La divination*, l'aris 1927 (*Bibl. de Philosophie Scientifique*, 182).
- MAY, H. G., *The Ark - a miniature Temple*, 1942, 53/1936, 215 sqq.
- Id., « *Epithet* » and « *Artel* », *ibid.* 56/1939, 44-80.

BIBLIOGRAPHIE.

- Id.*, *Pattern and Myth in the Old Testament*, in *The Journal of Religion*, University of Chicago, 21/1941, 285-99.
- al-MAYDÂNÎ, *Alağma* 'al-mağîlî, éd. et versification par M. h. 'AB al-A'zîdî, 1 II, Beyrouth, Impr. Catholique, 1312/1994.
- MOSE, J. T., *Hebrew Origins*, New York-Londres 1926.
- MEYERHOFER, H., *Birds of Arabia*, Londres 1954 (rec. L. Thomson, in *Nature* 175/1955, 1055).
- MEYERHOFER, B., *Babylonien und Assyrien*, I-II, Heidelberg 1920-25 (*Kulturgeschichte Bibliothek*, N. 1: 3-4).
- MENDELSSOHN, I., *Gilgames in Babylon and Assyria*, in *JAOS* 60/1940, 68-72.
- Id.*, *Gilgames in Ancient Palestine*, in *BASOR* 80/1940, 17-21.
- MERCIER, L., *La parole des érudits* (= *Diwan al-furâdî de 'Aun al-Bayân B. HUPAYL al-ANDALUSÎ*), I (texte) - II (trad.), Paris 1932 4.
- MERCIER, A., *La rite du feu dans la littérature des prophètes sémitiques*, in *Floriolium Melchior de Vogüé*, Paris 1909, 427-44.
- MERTZ, E., *Die Israeliten bei den Israeliten*, Leipzig 1916.
- MEYER, ED., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, mit Beiträgen von B. Lohse, Halle 1906.
- Id.*, *Histoire de l'Antiquité*, 113: *La Babylonie et les Semites jusqu'à l'époque assyrie*, traduit de l'allemand, Paris 1928.
- MEYER, HENRIK, *Die israelitische Lehre vom göttlichen Gesandten*, Kiel 1929.
- MIKLE, K., *Die Literaturformen von Bala' (n) und Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechtsgeschichte und Chronologie*, Leipzig 1943, 127 p., in-8° (*Sammlung Orientalischer Arbeiten*, 15).
- MONTAUD, CH., *La situation des Notes de l'Afrique Occidentale française*, in *Bull. du Com. d'Et. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, 14/Paris 1901 (lettre-part, Larose 1932, 82-85, 103).
- MONTGOMERY, JAMES A., *Arabia and the Bible*, Philadelphie 1934.
- Id.*, *Arabia Names in I and II Kings*, in *The Museum World* 18/1941, 266-7.
- MORSE, J., *The etymological history of the three Hebrew synonyms for 'to dance': HGO, MLL and KRN and their cultural significance*, in *JAOS* 36/1915-7, 824-32.
- MURTE, B., *Arabien: Studien zur physikalischen und historischen geographie des Landes*, Hanover 1923.
- MOSEAT, S., *Histoire et civilisation des peuples sémitiques*, trad. fr. revue et mise à jour par l'auteur, Paris, Payot, 1965, 238 p. (*Bibl. Historique*).
- Id.*, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Rome 1950 (*Universit di Roma, Studi Orientali* —, 4), 140 p., V pl.
- Id.*, *The Semites in ancient history. An inquiry into the settlement of the Hebrew and their political establishment*, Cardiff, University of Wales P., 1959, 142 p. III.
- Id.*, *The face of the Ancient Orient*, translated from Italian original, Londres, Routledge, 1960, XVI-328, 32 pl., 5 sh.
- Id.*, *Lezioni di Linguistica Semitica*, Rome 1960, 191 p. (*Centro di Studi Semitici, Scritti didattici*, 1).
- MOHARRAC, Y., *Adabun dans le Coran*, I'arik, Vrin, 1962 (*Études Musulmanes*, 5), 206 p., 11-8°.
- Id.*, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en*

BIBLIOGRAPHIE

- épigraphie sud-sémitique*, in *Le Monde* 68/1965, 93-135, 325-368, (tiré-à-part Louvain 1965, 86 p.
- Id.*, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherches*, in *Q&A* 1965 et 1967; tiré-à-part, Paris 1967, 112 p.
- MOUAD, Y., *La psychogéométrie arabe et le Kibla al-firdos de Fakhr al-Din al-Razi*, thèse compl., Paris 1939.
- MUŠAWWI (IMM AL-), *Tārīkh al-musallawīn*, éd. L. Ögren, 1-11, Leyde 1951-54.
- MUŠU, ALON, *Arabic Petra*, 1-11, 1-2, Vienne 1907-1908.
- Id.*, *Arabia Deserta*, New York 1927 (*Oriental Explorations and Studies*, 2).
- Id.*, *The manners and customs of the Arabia Aedensis*, New York 1928.
- Id.*, *Northern Iraq*, New York 1929.
- Id.*, *Northern Hijaz*, New York 1926.
- Id.*, *Palmgrens*, New York 1928.
- MUS-ANNOET, W., *The Urim and Thummim. A suggestion as to their original nature and significance*, in *AJS*, 10/1899-1900, 193-224.
- NADIM (IMM AL-), *Asbāb Farāḡi Muḥ. b. Isḥāq, K. al-Fihrist*, éd. Flügel, (achevé après sa mort par J. Röhrig et A. Müller), Leipzig 1871-2.
- AL-NAḌIRANI, Aḥmad Isḥāq Ibn., *K. ḡayān al-'Arab*, éd. avec introd. par Charles D. Matthews, in *JAOS* 56/1936, 615-37.
- NAGY, A., *Sulla opera di Ja'qub Ben Ishāq al-Kindī*, in *Rend. Accad. dei Lincei*, Cl. Sc. Mor., Stor. e Filol., ser. V, t. 4/1905, 157-78.
- AL-NAḌRAWĪ, QUTB AD-DĪN, *K. al-'Idān al-'Idān baḥṭ al-fihrist al-ḥardm*, éd. W. Westfeld, in *Die Geschichte und Beschreibung der St. Mekka*, III, Leipzig 1857.
- NALLINO, CARLO ARROSSO, *Sulla costituzione delle tribù Arabe prima dell' islamismo*, in *Nuova Antologia* 131/1893, 614-37.
- Id.*, *Raccolta di scritti editi e inediti ... a cura di Maria Nallino*, I-VI, Rome 1939-48; III-Storia dell'Arabia preislamica ... (1941); V - Astrologia, astronomia ... (1944).
- NASTER, P., *L'Asie-Mineure et l'Assyrie aux VIII^e et VII^e siècles avant J. - C. d'après les annales des rois assyriens*, Louvain 1938 (*Bibl. du Monde*, 8).
- NAU, P., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie*, Paris 1935 (*Cahiers de la Société Asiatique*, 1).
- NEUBSKY, IL. DE, et WOZNOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan protective Deities*, La Haye, Mouton and Co., 1956, XV-666 p., 20 pl., 25 fig.
- NEUGELEIN, J. von, *Der Transschidschul der Jaggafora. Ein Beitrag zur indischen Mythik*, Göttingen, 1912 (*Religionsgeschichte*, Versuche und Vorarbeiten, XI, 4); rec. de Winternitz, in *WZKM* 26/1912, 403-4.
- NEVSKIJ, M., *La figuration de l'arc-en-ciel sous forme d'un serpent céleste*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 367-98.
- NIEBUHR, CARLSEN, *Description de l'Arabie d'après des observations et recherches faites dans le pays même*, 1-11, Paris 1779 app. (paru en allem. en 1772; trad. ang. 1793).
- NIELSEN, DYBER, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischen Beleuchtung* - I — *Die drei göttlichen Personen*, Copenhagen-Berlin-Londres 1922; II — *Die drei Naturgötter*, Copenhagen 1942.

BIBLIOGRAPHIE

- NELSON, M. P., Sonnenkult und Sonnenreligion, in *AIW* 30/1933, 141-73.
- NÖLDEKE, Th., Die Sehnsucht nach arabischen Volksglauben, in *Zeitsch. f. Völkpsych.* 1/1880, 412-6.
- Id., Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg 1910.
- Id., Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, Strasbourg 1916.
- Id., Zur Ethnographie Arabiens, in *ZDMG* 23/1869, 286-8 (sur O. Blau, Die Wanderung der arabischen Völkersämme im 2. Jahrhundert n. Chr. nach arabischen Sagen und Ptolemäus, ib. 22/1868, 654-73; cf. R. 24/1870, 227-9).
- Id., Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag ..., 1-11, Göttingen 1900.
- Id., Fr. SCHWALLY, G. BERNSTAMM et O. PUECH, Geschichte des Qurans, 2^e éd., Leipzig 1909-38; réimpr. photomécan., Wiesbaden, G. Olms, 1961 (5 vol. en 1 vol.).
- NÖTSCHER, Fr., Die Origen-Serie Summa Iste Iuxta mille Jahn (CT 28-49), in *Orientalia*, Serie Prior, 31/1926, 78 p.; 30-42/1929, 247 p.; 51-64/1939, 243 p.
- NOUGAYROL, J., Confrontation ancienne contre Summa, in *AO* 17,3/1949, 213-28.
- Id., Astronomie babylonienne, in *Orientalia* 32/1903, 381-6.
- AN-NUWARI, Sams ad-Din, *Nihayat al-arab fi fann al-adeb*, I-XVIII, ..., Le Caire, Dar al-Kutub, 1923-66 ...
- NYBERG, H. S., Bemerkungen zum « Buch der Götzenbilder » von Ibn el-Kalbi, in *DRAMA Martini P. Nilsson dedicatum*, Lund 1929, 246-66 (Skrifter utg. av Svenska Institutet i Rom, Ser. 2: 1/1929).
- Id., Die Religionen des alten Iran. Deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1938 (MYAG, 43).
- NYSTRÖM, SAMUEL, Dualismus und Judentum. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament, inaug. Diss., Lund 1946, 232 p. (c. - r. de Rhosme, in *Symbolae Biblicae Upsalenses*, 12/1950, 38-41).
- ODDIX, H. T., The forms of prophecy, in *HUCA* 14/1919, 23-28.
- ODERMAN, J., Islamic origins, in *The Arab Heritage*, 64. par N. A. Faris, Princeton [1944] 1946, 68-129.
- OSTERLY, W. O. E., The sacred Dance. A study in comparative Folklore, Cambridge 1912.
- Id., Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin, Purpose and Development, London 1937.
- OLDENBURG, S. F., Recueil d'articles publié à l'occasion du cinquantième d'activité scientifique et publique de S. F. Oldenburg par l'Académie des Sciences de l'URSS, Leningrad 1934, 642 p. (en russe); c. - r. de B. Mikhaïl, in *JA* 226/1935, 337.
- O'LEARY, E. DE LACY, Arabia before Muhammad, Londres 1927.
- Id., Arabia Thought and its place in history, nouv. éd., Londres 1938.
- OLINDER, G., The Kings of Kinda of the family of Abil-el-Mawr, Londres 1927.
- OPPE, K., Die Medizin im Koran, Stuttgart 1906.
- OPPENHEIM, A. LEO, The interpretation of dreams in the ancient Near East, with a translation of an Assyrian Dream-Book, in *Transactions of the American Philological Society*, N. S., 46,3/1956, 179-373; trad. fr. par J. M. Aymard, Paris, Horizons de France, 1960, 210 p.

BIBLIOGRAPHIE

- Id., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago-Londres 1964, 431 p., in-8°.
- Id., Zier heilschriftlichen Orientliteratur, in *Orientalia*, N. S., 5/1936, 190-228.
- Id., Was bedeutet *ari* in dem kurdischen Personennamen?, in *Rev. d'Histoire et d'Asiologie* 4/1936, 58-68.
- OPPENHEIM, M. FAZLUR RAHMAN, *Die Beduinen*, III: *Die Beduinensprache in Nord u. Mitteleuropa und in 'Irak*, rev. et publ. par W. Cackel (3^{me} partie), Wiesbaden 1952, VIII-171 p.
- OSHAUGHNESSY, TH., *The hermetic concept of the world of God*, Rome 1948 (*Biblica et Orientalia*, II).
- Id., *The development of the meaning of spirit in the Koran*, Rome 1953 (*Orientalia Christiana Analecta*, 139).
- OSIANDER, E., *Studien über die arabischen Religion der Araber*, in *ZDMG* 7/1853, 111-121.
- OSTERMEIER, T. K., *Feast of the Eucharist and other*, Londres 1936.
- OUDEMUIJN, M. A. VAN DEN, *De vocabulis quibusdam terminis (عبارات) synonymis*, in *Biblica* 5/1935, 294-34.
- OWEN, CHARLES A., *Archaen wit and wisdom from Abu Sa'id al-Adi's Kitāb Naḥw al-Duror*, in *JADS* 54/1934, 240-75 (Diss. Yale).
- PAGLIARO, G., *La famiglia presso gli Ebrei e altri papali semitici*, Roma 1951, 172 p.
- PALANAYE, W. G., *Narrative of a year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-63)*, Londres et Cambridge, 1865; trad. fr., I-II, par E. Jouveau, Paris, Hachette, 1866.
- PANGLOSS, W., *Das Tier in der Bibel*, München-Bale, 1963, 174 p.
- PANET, R., *Die legendäre Mächtigkeits-Literatur*, Tübingen 1930.
- Id., *Der Islam und der griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950 (*Philosophie und Geschichte*, 70).
- Id., *Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam*, in *West-östliche Abhandlungen R. Tschudi*, Wiesbaden 1954, 147-153.
- PARKMAN, A., *All the birds of the Bible*, Leyde 1860, 279 p., III.
- PATON, L. B., *Survivals of primitive Religion in modern Palestine*, in *The Annual of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem*, 1/1920, 50-66.
- PAULY, AUGUST FRIEDRICH ET GUNTER WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 sqq.
- PAULY, OTTO, *Mohammed's Lehre von der Offenbarung geschichtlich dargestellt*, Leipzig 1898.
- PINCHERLE, J., *Der Ebel bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen ...*, Strasbourg 1911 (*Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 3).
- Id., *The Sabians*, in *A vol. of Or. St. presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, 383-94.
- Id., *Israel, its life and culture*, I-IV, Londres-Copenhague 1926-40.
- Id., *The Islamic preacher: and'ig, madhakkir, qaza*, in *J. Goldziher Memorial Vol.*, I, Budapest 1948, 228-51.
- Id., *Studien Orientalia J. Pedersen dicata*, Helsing 1953, XVII 200 p.
- PEAKE, R. S., *The Roots of Hebrew Prophecy and Jewish Apocalyptic in Bulletin of the John Rylands Library* 7/1922-23, 233-65.

BIBLIOGRAPHIE

- PELLAY, Ch., *Le milieu byzantin et la formation de Gêzîr*, thèse Lettres Paris 1953.
 Id., *Le traité d'astronomie pratique d'Im Qutayba*, in *Arabica* 1/1954, 84-88.
 Id., *Dietses études, oussé' et monnaies littéraires chez les Arabes*, *ibid.* 2/1955, 17-41.
 Id., *Essai d'introduction de l'œuvre géométrique*, *ibid.* 3/1956, 147-180.
 PERITZ, I. J., *Wuṣṣan in the Ancient Hebrew Cult*, in *JHL* 17/1896, 111-148.
 PENNON, A., *Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme*, Paris-Alger 1958.
 Id., *La Médécine du Prophète*, Paris-Alger 1960 (= trad. d'*al-Maṣnū'at wa al-ṭibb al-ṣaḥīḥ* de ḠALĀL AD-DĪN AS-SUWAYṢI, *Biogr. Du Centre* 1287/1870; extrait de la *Gazette Médicale de l'Algérie*).
 PHILBY, H. St. J. B., *Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckung und Abenteuer*, mit 71 Etaschbildern ... 1-11, Leipzig 1925, 365, 320 p. (rec. Braumlich, in *OLE* 1928, 242-8).
 Id., *The background of Islam. Being a sketch of Arabian History in Pre-Islamic Times*, Alexandria 1947.
 Id., *Arabian Nights*, Londres 1950.
 Id., *The Land of Midian*, Londres, Benn, 1957, 286 p., M.
 PHILLIPS, W., *Qataban and Sheba. Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia*, Londres 1958, 335 p., M., 3 cartes.
 PIRENNE, J., *La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris 1955.
 Id., *La Région sud-arabe de Qataban et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Erythrée ... avec contribution d'André Mariq ...*, Louvain 1961, XV-248 p., M. XII pl. (*Bibl. des Musées*, 48).
 POCKOCK, Ed., *Specimen historiae Arabum sive Gregorii Abul-Farajii Amafianensis de origine et nominibus Arabum*, Oxford 1650.
 POLIAK, A. N., *L'Arabisation de l'Orient sémitique*, in *REI* 1938, 35-61.
 Id., *The history of the Arabs*, Mousalem 1945 (Hefren).
 PRINCE, R., *Das Urarab im alten Israel*, Diss. Gießen 1933.
 PRINCE, Ilvo, *Afrierientalische Symbolik*, Berlin 1915.
 PROCKEN, O., *Über die Ethnische bei den vorislamischen Arabern und Mohammed Stellung zu ihr*, in *Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte*, herg. von Ch. Buchholz, K. Lamprecht, F. Morck, G. Seeliger, V, 4/Leipzig 1899 (thèse).
 PROLÉME, Ch., *Apotelesmatica* (111,1), éd. P. Bell (†) et A.E. Boer, in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1940, 213 p., m-III.
- al-QALQALANDI, *Ṣiḥḥ al-aḥad fi ṣiḥḥ al-ahad*, I-XIV, éd. du Centre 1331-38/1912-19.
 Id., *Niḥāyat al-arab fi ma'rifaṭ qab'ih al-'Arab*, refait en 1814 par Aḥd al-Ḥaww as-SUWAYṢI sous le titre de *Ṣiḥḥ al-ahad fi ma'rifaṭ qab'ih al-'Arab*, éd. Dajani 1332/1913.
 al-QALQALANDI, *Ṣiḥḥ ad-Din*, *The book of anecdotes, wonders, marvels, pleasant tales, rarities, useful and precious extracts* (= *Nawādir al-Q.*), éd. W. Nassau et Kabir al-Din Mawlawi, Calcutta 1856; cf. O. Reusch, *Die Geschichten und Anekdoten aus Q.'s Nawādir und Schawā'ih*, Leipzig 1920.
 QARADĀḤI, ḠIḤAD, *al-Lubāb* (Dictionnaire syriaque-arabe), I-II, Beyrouth, Impe Catholique, 1887-98.
 al-QAZWĪNĪ, ZAKARIYYĀ b. MUḤ., *'Aḥd al-maḥḥiqat* (I) *ma-ḥḥiqat* (13), éd. W. Stenfeld, I-II, Göttingen 1848-9, 451, 481 p.

BIBLIOGRAPHIE

- al-Qurṭ, Abū l-Ḥasan, *Tārīḫ al-ḥukmān*, éd. J. Lippert (sur Genāh der Vorarbeit von A. Müller), Leipzig 1903, 444 p. + Index.
- QUATREMERRE, E. M., *Les coiffes chez les Arabes*, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 15, 2/Paris 1862, 367-68.
- QUINCHE, G., *Zur indydischen Deckerwahrnehmung*, in *ZA* 18/1904 03, 223-7.
- al-Qurṭ, éd. du Caire (Bibliothèque al-Qāhira); trad. R. Blochère, avec notes, glossaire et index, Paris 1967; cf. *Islam d'Hier et d'Aujourd'hui*, 3-5/1947-50.
- al-Qutaybī, Abū l-Qāsim 'Amr al-Kātib, *ar-Riḥla al-Qutaybīyya fī 'Itin al-taḥḥūf*, éd. Bāḫ 1284/1867-8; cf. R. Hartmann, *Ar-Kunachairis Darstellung des Sāḥīr, mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin 1894 (Türkische Bibliothek, 18).
- QUTAYBA [IBN], Abū Muḥ. 'Aḍallāh b. Muḥ. *K. al-ma'arif*, éd. Wstenfeld, Göttingen 1850.
- Id., *Uyūn al-akbār*, éd. partielle de Brockelmann, I-IV, in *Semītischen Studien*, 18, Weimar-Strasbourg 1898-1900 (cf. Brockelmann, in *PAAD* 14/111-126; éd. complète du Caire, I-XII, 8 vol., 1926-30; cf. introd. et index au vol. IV).
- Id., *K. al-anwā'*, éd. Muḥ. Ḥumūdīyah et Ch. Pellot, Haydarābād-Deccan 1375/1886, 208 p., in-8°.
- Id., *K. al-'Arab wa-'al-madīnah* (sur les vers du ce Uṣṣ, cf. Lecomte, Ibn Qutayba, 109-11), éd. partielle par Ḥumūdī wa-Dīn al-Qāḥir, in *al-Muṣṣafah*, IV, 657-68 et 721-35; Muḥ. Kurd 'Alī en publiā un morceā dans *Rasā'il al-bulāḡ*, Le Caire 1331/1913, 300-05; 2^e éd. 1325/1946, 344-77.
- Id., *K. al-maḥāṣir wa-l-ḡalāḥ*, éd. Muḥibb al-Dīn al-Ḥajjī, Le Caire 1313/1924, 172 p. (cf. contenu ap. Lecomte, op. cit., 128-30).
- PARIB, CHAIM, *Ancient West Arabian: A study of the dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh centuries*, Londres, Taylor's Foreign Press, 1951, xiv-226 p., 20 cartes (s.-c. J. Peck, in *fol. Quarterly*, 1/1954, 60-2).
- Id., *The Beginnings of Classical Arabic*, in *Studia Islamica* 4/1955, 19-38.
- PIADIS PĀLA, Muḥ., *Saḥīḥ al-ṣaḥīḥ wa-ḥaṣṣat al-maḥāḥ*, Bāḫ 1282/1865-6.
- PLATTMAN, P., *Prophecy in Islam*, Londres 1968.
- PANOSKY, H. M., *Sacred Sex in ancient times and folklore*, Londres 1937.
- PLAZHEN, MARTIN, *Wohnung und Verfassung mit Fest und Begegnung*, in *Idl. Z. V. Teyān*, Istanbul 1950-55, 373-2.
- PLAZHEN, J. L., *Additiones ad Historiam Arabum ante Islamiam in excerptis ex Ibn Kuthayb, Nuzul al-ḡalāḥ fī al-Kutaybī (texte ar. et trad. latine)*, Hainburg 1881.
- RASWAN, C. B., *Myths et contes des Séleucides*, trad. de l'anglais, Paris, Payot, 1931.
- Id., *Au pays des tentes noires*, trad. de l'anglais par G. Montandon, Paris 1936.
- RATHENS, CARL, *Die Pilgerfahrt nach Mekka*, Hainburg 1946.
- Id., *Kulturbild Elfenbein in Südwest-Arabien von den ältesten Zeiten bis zum Islam*, in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1/Hainburg 1950, 1-42, 1-111 pl. (avec bibliographie).
- Id., *SABEICA. Berichte über die archäolog. Ergebnisse ...* I II, Hainburg 1953-55 (*Mitl. Mus. Völkerkunde*, 24).
- Id., et H. von WISMANN, *Wissenschaftliche Altertümer*, Hainburg 1952.
- REINACH, S., *Critics, myths et religions*, I-V, Paris 1905-23.

BIBLIOGRAPHIE

- REINHARD, H., *Rechnen bei Zählern und Wunder bei Buchari*, Freiburger Diss., Karlsruhe 1915.
- RESCHE, O., *Über fetterliche Tendenzen in den Anschauungen der Araber*, in *Der Islam* 2/1911, 337-44.
- RINALDI, G., *Oracoli azeritici*, in *Acron* 25/1954, 1-2.
- RINGGREN, H., *Studies in Arabian Fatalism*, in *Acta Universitatis Upsalien*, 1955, 2, 326 p.
- RITTER, H., *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfänge der Hinflickte*, in *Oriens* 7/1954, 1-54.
- ROBERT, F., *Les noms des oiseaux en grec ancien*, Thèse Neuchâtel, 1911.
- ROBINSON, T. H., *Studies in Old Testament prophecy presented to Prof. T. H. Robinson*, Edinburgh 1950.
- ROBINSON, M., *Considérations sociologiques sur les origines de l'islam*, COMM. du 9. VI. 56, Institut Pt. de Sociologie, Paris 1957.
- Id.*, *Mohamet et les origines de l'islam*, in *Les Cahiers rationalistes*, 184/1957, 173-200.
- ROBERT, GÜNTHER, *Vollständige im Jharommesial*, Stuttgart, 1952, 278 p., in-8°
- ROSENBERG, ALFRED, *Wissenschaft des Talwand. Mystische Texte und Traumdeutungs-Nähe*, Munich-München. 1955, 135 p., in-12°.
- ROSENTHAL, FR., *Islam in early Islam*, Leyde, Brill, 1946, 154 p., 8°.
- ROSSER, W. H., *A Handbook of Aramaic Magical Texts*, in *Shellen Scripta Series*, 2/1953, 153 p.
- ROWLEY, H. H., *Wizards in Israel and in the ancient Near East*, presented to H. H. Rowley ..., ed. by M. Noth and D. W. Thomas, Leyde 1955, XIX-301 p. (Supplemente to VT, 2).
- RUBIN, J., *Arabische Alchemisten. I-Chahid bin Isaid bin Mu'awija; II: Qasir Alqadi, der erste Imam. Mit einer Nachbildung der Handschrift Gotha A. 1282 (Hain 339) ... im Alter der von-Formen-Stiftung. Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaften*, Heidelberg 1924, 56, 120 p.
- Id.*, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926 (Institut f. Gesch. der Naturwiss., 4).
- RYCKMANS, G., *Les religions arabes postislamiques*, 2^e éd. 1953, 65 p. (Bibl. du Muséum, 25/1951); cf. QUILLST, *Hist. Générale des Religions*, IV, Paris 1947, 307-22 (res. Dictionnaire, in RHM 123/1947-8, 34-48 = Recueil Éd. Dictionnaire, 738 sup.); 2^e éd., Paris 1960, 11, 199-226.
- Id.*, *Rites et croyances postislamiques en Arabie méridionale*, in *Le Monde* 55/1942, 165-76 (extrait in CRABE), 1942, 232-4).
- RYCKMANS, J., *L'institution monothéiste en Arabie méridionale*, Louvain 1952 (Bibl. du Muséum, 26).
- Id.*, *La persécution des chrétiens hémérites au sixième siècle*, Istanbul 1956, 24 p., 4 pl., 1 carte (l'inst. de l'Institut néerlandais d'Histoire et d'Archéologie d'Istanbul, 1).
- SAARISALO, A., *Arabic Traditions and Topographical Research*, in *Studia Orientalia Societas Orientalis Fennica*, 17,2/Joulukki 1952, 24 p.
- SACHS, A. J., *Babylonian Horoscopes*, in *JCS* 8/1952, 49-75 (comp. LAROCHE, in *Rev. Hittite et Assyriologie* 62/1958, 23).

BIBLIOGRAPHIE

- SA'N [Ibn], K. al-fahṣūf al-kabīr, éd. Sachau ..., I-IX, Leyde 1905-1940.
- SALIO [Ibn] AL-ANDALUSI, *Amr 'Alim, Mādīn al-ṣanādī wa-x-ṣanādī*, éd. Būṭrus al-Buṣṭānī, Beyrouth, Sādir, 1957, 213 p.
- AL-SAMRATĀNĪ, 'ABD AL-KARIM, K. al-ṣiṣṣat wa-n-niḥāl, éd. W. Cureton, I-II, Londres 1942-46 (rééd. Leipzig 1923); éd. du Caire en marge d'Ibn Hānī (voir ce nom); éd. M. F. Hārūn, Le Caire, impr. al-Aḥṣā, 1950, 673 p.
- Šā'ir [Ibn] AL-QURṬUBĪ, *Amr L-Qisṣa, K. al-ṣiṣṣat al-fahṣūf al-umam*, éd. L. Cheikho, in *al-Maṣriq* 1911; *lib-ā-post*, 1912; trad. fr. de R. BLANCHET, *Libre des catégories des nations*, trad. avec notes et index, précédé d'une introd., Paris 1935 (Publ. de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 28). Cf. R. BLANCHET, *Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes*, in *Harpis* 8/1928, 81-81.
- SAINTES-PARE GARNOT, J., *Défi au destin*, in BIFAO 69/1960, 1-26.
- SAINTYVES, P., *L'éternement et le développement dans le sūfī, l'ethnographie et le folklore médieval*, Paris, B. Noury, 1921.
- Id., *En marge de la légende d'or*; *songes, miracles et suréances*, Paris 1921.
- SALEBERGER, B. G., *Die Salomonsage in der semitischen Literatur I-Salomo bis zu Höhe seines Ruhmes*, Habelberger Diss., Berlin 1907; II-Salomos Tempelbau und Thron, in *Schrift. der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums*, 2, 1/Berlin 1912.
- AL-SĀ'ĀNĪ, 'ABD AL-WAZIR, *Kalīf al-ḥijāz wa-r-rā'ī 'an awḥā al-ḥal al-ḥān*, éd. du Caire 1200/1875 (rec. Mādīn), in ZDMG 69/1916, 439-451.
- SARTON, G., *Introduction to the History of Science*, I-III, Baltimore 1927-48 (Carnegie Institut Publ., 370).
- SAUSEMANN, O., *Untersuchungen zu der Wortgruppe π α ε*, Vienne, Mayer et Co., 1952, XXII-166 p. (rec. von Seiden, in WZKM 53/1956, 167-90).
- SCHACHT, J., *Die arabische ḥijāz-Literatur*, in *Der Islam* 15/1926, 211-232.
- Id., *Über den Heiligtum in Bagdad und Cairo im 12. Jahrhundert*, in ZDMG 1916, 111-11.
- Id., *Une citation de l'Évangile de St. Jean dans la Sira d'Ibn Isḥāq*, in *al-Andalus* 16/1951, 489-98 (Jo. 15,23-16,1).
- SCHAUER, H. H., *Der Orient und das griechische Erbe*, in *Antike* 4/1928, 226-55.
- SCHNEIDER, I., *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Gießen 1912 (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten*, 12, 2).
- Id., *Alpaldinische Baumapologie*, Gießen 1925.
- SCHMIDT, B., *Steinhausen als Fischmarkt, Hermetischfischmarkt und Grabhügel*, in *Jahrbücher für Class. Philol.*, 147/1883, 369-95.
- SCHMIDT, W., *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Vienne 1928, 977 p.
- SCHNEIKS, B., *Die Hierarchien Mahumads*, in *Der Islam* 4/1916, 1-20.
- SCHULTZ, F., *Umayyā Ibn Abī ḡ-Sā'ī*, in *Beiträge zur arabe. und semitischen Sprachwiss.* 8,3/Leipzig 1911.
- SCHUTZINGER, H., *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod Legende*, Bonn 1961 (*Bonner Orientalistische Studien*, N. 3., 13).
- SCHWALLY, F., *Semitischen Kriegskulturmärchen*; I - *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, 111 p., in-8°.
- Id., *Aegyptiaca (mœurs de l'Égypte moderne, complément à E. W. Lane, An account*

BIBLIOGRAPHIE

- of the manners and customs of the modern Egyptians, London 1836, in *Or. St. Th. Nöldeke*, I, 417-24.
- SCHWAB, P., *Träume und Traumdeutung bei Abdelmalik an-Nabulsi*, in *ZDMG* 67/1913, 273-83 (cf. ib. 68/1914, 275-325: A. Fischer).
- SELLIGMAN, S., *Der böse Blick und Verwandtes*, I-II, Berlin 1914.
- SELLIGMAN, R., *Die kanaanisch-arabischen Sprichwörteransammlungen insbesondere die des Abd 'Uboid*, La Haye 1934, 164 p. in-8°.
- SELLIGMAN, R., *Der altkanaanäische Prophetismus. Drei Studien*, Leipzig 1912.
- Id., *Efod and Terafim*, in *Journal of Palestine Oriental Society* 14/1934, 185 seq.
- SEPPENANT, R. D., *Idol and Idols Pre-Islamic Prophets of Hadramaut*, in *La Mission* 67/1934, 121-70.
- Id., *Star-Calenders and an Almanach from South-West Arabia*, in *Anthropos* 40/1954, 433-59.
- SEPPENANT, R. D., *Quelques mœurs finis des populations de Tlemcen, extraits d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen*, in *ISLA* 55/1951, 279-92.
- al-SIBLI B. QAYYIM al-SIBLIYAT, *Daum au-Din, K. al-din al-maqdûm fi al-ahd al-gharbi*, éd. du Caire 1376/1908, 231 p., in-8° (rec. Nöldeke, in *ZDMG* 64/1910, 438-45; cf. également O. Bescher, in *WZKM* 23/1914, 341-53).
- SIGARD, A., *Pratiques médicales, superstitions et légendes des habitants de la contrée méridionale de Tadmort*, in *Rev. Afr.* 65/1911, 42-63.
- SIDDIQI, M. Z., *The medicine of the Arabs in the pre-Islamic period*, in *Armughân-e 'Ilmî-Professor M. Shafî' presentation volume*, éd. by S. M. Abdullahi, Lahore 1956, 217-26.
- SIDORSKY, D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, Paris 1938, 161 p., in-8°.
- Id., *Les Rites agraires des Phéniciens et des Hébreux*, in *Actes du X^e Congrès Intern. des Orientalistes*, 1938 Louvain 1940, 275-78.
- SIDMAN, E. F., *The False Prophets of the Old Testament. Summary of a Dissert.*, Washington 1930.
- SIGSBY, A., *Das Sendeschreiben o. Das Licht über das Verfahren des Hermes der Hermetische den, der es begehrt*, in *Der Islam* 26/1937, 287-306.
- al-SIBISTANI, Abû Isâ'îl, *K. al-mu'mammin*, éd. I. Goldziher, in *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, Leyde 1899.
- SIME, J., *Satan and the School of the Prophets*, London 1905.
- SIML (ISM), K. al-Jaf', *Cf. La psychologie d'Ariscus*, éd. et trad. Jan Bakol, I-II, Prague 1956 (= *Sif*), physique, fann VI, maqâdîm 4, ch. 4).
- Id., *K. al-Urdi*, Cf. A.-M. Goicman, *Directives et Remarques*, Paris-Beyrouth 1951.
- SISLER, M., *Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel*, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78/1934, 399-430.
- SKINNER, J., *Prophecy and Religion*, Cambridge 1922.
- SMITH, J. M. Powis, *Southern Influences upon Hebrew Prophecy*, in *AJSL* 35/1918-9, 1-18.
- SMITH, SIMON, *Events in Arabia in the sixth century*, in *ISOAS* 10/1954 425-58.
- SMITH, W. HENNINGSON, *Kingship and marriage in Early Arabid*, Cambridge 1885; London 1903.
- Id., *Lectures on the Religion of the Semites. First series: The fundamental institu-*

BIBLIOGRAPHIE

- Hens, Cambridge 1884; 3^e éd. avec additions par Cooke, Londres, A. et C. Black, 1927.
- Id., *On the forms of Distinction and Magic enumerated in Deut. XVII, 10-11*, in *The Journal of Philology* 13/1885, 273-87; 14/1885, 113-28.
- SHOUCK HUNGWONG, G., *Alchimie*, I-II, La Haye 1889; trad. angl., Londres 1911.
- Id., *Het Mekkaansche Feest*, Leyde 1889; cf. *Verpreide Geschriften*, I, 1-124, trad. partielle par Douquet, in *Selected Works*, 171-213.
- Id., *Verpreide Geschriften*, I-VI, Hamm-Leipzig 1923-27.
- Id., *Selected works of G. Shouck Hungwong*, éd. in English and French by G. H. Douquet and J. Schoebl ..., Leyde, Brill, 1957, 298 p.
- SODEN, WOLFRAM von, *Altäthiopisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959 sqq. (snooks Knatchbull).
- Id., *Eine altäthiopische Beschwörung gegen die Dämonen Lamasta*, in *Orientalia* N. 3, 25/1960, 191-8.
- SOMOGY, J. DE, *The interpretation of dreams in Ad-Damiri's Hayd al-Hayawdn*, in *JRAS* 1940, 9-20.
- SOUZIEUX, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages* (trois conférences données à Harvard en Avril 1961), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1962, 114 p. (I- The Age of Ignorance, II- The Century of Reason and Hope, III- The moment of vision).
- SPENCER, R. F., *The Arabian Molekhs: an old controversy*, in *Southwestern Journal of Anthropology* 9/1952, 126-9.
- SPOER, B., *Mittelorientisches Denken im Islam*, in *Sacrum Spätantich* 1954, 179-193.
- STARCKY, J., *Palmyre, l'Asie, Mésopotamie*, 1952, 132 p., in-8° (*L'Orient Ancien Illustré*, 7).
- Id., *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam* (1. Le panthéon: El, Ilah et Alléh; les dieux palmyréniens; les déesses, les dieux babyloniens; les dieux arabes. 2. Le culte), in *Mémoires des Religions*, IV, Paris, Bloud et Gay, 1956, 201-37.
- STEINSCHNIEDER, M., *Zur pseudographischen Literatur insbesondere der geheimes Wissenschaften des Mittelalters aus hebräischem u. arabischem Quellen*, Berlin 1962, 97 p.
- Id., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, in *Centralblatt f. Bibliothekswesen* 6/1889, Beiblatt V; 10/1889, Beiblatt XII; *Virkens Archiv* 124/1891; *ZDMG* 50/1897, 161-219 (où Von Lustrum um Index du Fournable).
- Id., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Wien*, Phil.-hist. Kl. 149/1904, Abh. 4; 51/1905, Abh. 1; rééd. à Graz en 1954, XI-84, 106 p., in-8°.
- Id., *Das Traumbuch Daniels und die orientalische Literatur des Mittelalters*, in *Scriptum* 24/1883, 193 sqq., 200 sqq.
- al-Ta'Alimi, Abd Manqūn, *Qur'ān al-Furq*, éd. et trad. H. Zotenberg, Paris 1900.
- al-TABARĪ, Abd Gā'far, K. *qur'ān wa-tafsīr*, etc. I-III, vol. I-XV, éd. de Goerje, Leyde 1879-1901; introd. ... Indizes, vol. 14-15.
- Id., *Qur'ān al-Furqān ft tafsīr al-Qur'ān*, I-XXX, éd. du Caire 1321/1903; éd. du Caire, Dar al-Ma'arif, 1955-1960 ... (I-XV ...).

BIBLIOGRAPHIE

- TARSCINER, F., *Zehn. Ein Beitrag zur persischen Mythologie und Kosmographie*, in *Der Islam* 6/1916, 288-90.
- TAJAN, G., et MAURIN, E., *Les jeux de hasard dans les villes du littoral algérien et tunisien*, in *Rev. Afr.* 51/1907, 41-47.
- TAMMAM [Aḥū], *Al'ar al-ḥamīn*, éd. Freytag, 1-18, 1-2, avec le commentaire de Tibḥāl, Bonn 1828-47 (texte, indices et version latine).
- THOMPSON, STITH, *Motif-index of Folk-Literature*, 1-II, Helsinki 1932.
- TRINKAUS, L. J., *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in *Anthropos* 8/1913, 503-25.
- TRANCART, A., *Sur un procédé de divination de l'Adrar mauritanien. la gadin (السَّكْرَان)*, in *Bull. du Comité d'Et. Hist. et Scient. de l'Afrique Occ. Fr.*, 21, 4/Paris 1938, 490.
- TRAUTMANN, R., *La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Le Voodoo Pa. Le Sikidy*, Paris, Larose, 1940, 157 p., in-8° (*Mémoires de l'Institut Fr. d'Afrique Noire*, 1).
- TRESE, R., *Usages saisonniers et dictons sur le temps dans la région de Damas*, in *RÉI* 11/1937, 1-40.
- TRISTON, A. S., *Spirits and Demons in Arabia*, in *JRAS* 1934, 715-27.
- Id.*, *Palm Prophets and others*, in *JRAS* 1957, 1-9.
- TRUMMETZ, F., *Im Saïd's Geschichte der vorislamischen Araber*, Stuttgart 1928.
- TRICHIOT, R., *Westfälische Abhandlungen R. Trichot*, Wiesbaden 1844.
- 'UBAYD [Aḥū] AL-QĀSIM B. SALLAM, *K. an-na'ām wa-l-ḥayr ...*, 64, Bouygues, in *MFO* 3, 1/1908, 1-144.
- UNONAU, A., *Das Wesen des Urermittlungs ...*, Leipzig 1925.
- Id.*, *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin-Leipzig 1936, XII-204, in-8°.
- UḠAYBĪ'A [Iḥn Aḥū], *'Uḡm al-ḥayr fi l-ḥayr al-ḥayr*, 64, A. Meier, Königsberg 1938.
- VAJDA, J., *Sur quelques éléments juifs et pseudojuifs dans l'encyclopédie magique de Bānī*, in *Goldziher Mem. Volume*, 1948, 387-92.
- VAUX, R. DE, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, in *REB* 44/1935, 397-412.
- VINCENT, A., *La religion des Juifs-araméens d'Éthiopie*, Thèse Théol. Cathol. Strasbourg 1937.
- VINNIKOV, A., *La Myrte de la vocation de Muḥammad à la lumière de l'éthnographie*, in *Recueil ... Oldenburg*, Leningrad 1934, 125-148 (c.-r. B. Nikitine, in *JA* 220/1935, 337).
- VINGILLEAU, CH., *Préfaces tirées des éclipses de soleil ...*, in *ZA* 16/1902, 291-30.
- Id.*, *Études sur l'astrologie chaldéenne*, Poitiers 1904, 16 p.
- Id.*, *L'astrologie chaldéenne*, 14 fasc., Paris 1903-12 (textes et transcription).
- Id.*, *La divination babylonienne*, in *BIFAO* 30/1930, 585-74.
- VLOTEN, G. VAN, *Diluvium, Gelster und Zumber bei den alten Arabern*, in *WZKM* 7/1893, 167-87, 233-47; 8/1894, 58-73, 290-2.
- Id.*, *De uitdrukking an-ḡajām an-raḡām en het steenen wapen bij Minn*, in *Verz. bundel aan Prof. M. J. de Goeje*, Leyde 1891, 35-43.
- VOLOUNT, A., *L'interprétation astrologique des rêves*, Paris, Leroy, 1954, 103 p., in-16°.

BIBLIOGRAPHIE

- VOLTEN, A., *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII u. XIV verss), Copenhagen 1942 (*Annales Argypinae*, 3).
- VOZ, P., *Das Dämonische im Judentum*, Tübingen 1924 (*Sammlung geisteswissenschaftlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 110).
- VYKONZAL, V., *Über Träume und Traumdeutung*, Prag 1893 (en hongrois). Cf. O. GUTTMANN, *Über die Traumbücher des Mittelalters*, Eislebener Gymn. Programm, 1912, 20 p., qui résumait d'une trad. faite par Ehrlich, alors étudiant à Prague; sur l'interprétation des songes chez les Arabes, cf. p. 41 sqq.
- WAHBYYA [P'a.-tan], *al-Fihm al-nabawiyya*, ms. Leyde Or. 383^a + Or. 478 (1) et Or. 303^a (11).
- WALLEN, R., *Greek into Arabic: collected studies on Islamic Philosophy*, Londres 1954.
- AL-WAQID, K. al-muqbil, éd. A. von Krenn, Calcutta 1856 (*Bibl. Indica*).
- WATT, W. MONTAGU, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1963; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1958.
- Id., *Muhammad at Medina*, Oxford 1967; trad. fr. in *Bibl. Historique*, Paris, Payot, 1969.
- Id., *Muhammad, prophet and statesman*, Londres-Oxford 1961, 250 p.; trad. fr. in *Paix Bibliothèque*, 38, Paris, Payot, 1962.
- WEBER, O., *Arabien vor dem Islam*, in *Der alte Orient*, 3, 1/Leipzig 1903, 87 p.
- WEISBERG, E. F., *Babylonische Prophetiehungen*, in *AO* 19/1939-41, 284-37.
- Id., *Ein Lehnwort in Keilschrift aus der Seleukidenzeit*, in *Syria* 33/1956, 178-83.
- WELCH, A. C., *Prophet and Priest in Old Israel*, Londres 1936; Oxford 1958.
- WELLMANN, J., *Nach arabischen Heidentum*, 1^{re} éd. in *Skizzen u. Vorarbeiten*, 3/Merlin 1887 (rev. Mühlcke, in *DMG* 48/1887, 297-30); 2^e éd. remaniée, Berlin 1887, 240 p., in-8; 1888. en 1927 (cf. *OLZ* 1928, 36); reproduction anatomique, Berlin 1961.
- WERNICK, A. J., *The ideas of the Western Semites concerning the model of the earth*, in *Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel 17/1917, X15-66 p.
- Id., *Some Semite Rites of Mourning and Religion*, *ibid.* 88, 1/Amsterdam 1917.
- Id., *The Ocean in the literature of the Western Semites*, *ibid.* 19, 2/1918.
- Id., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, *ibid.* 22, 1/1921.
- Id., *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, *ibid.* 25, 2/1926.
- Id., *The Semite New Year and the origin of astrology*, in *Acta Orientalia* 1/Oslo 1923, 158-99.
- Id., *Muhammad and the Prophets*, *ibid.* 2/1924, 168-98.
- Id., *Semite Studies*, Leyde 1941, 212 p.
- Id., DE HAAS, VAN LOON, etc., *Concordance de la Tradition musulmane*, I-IV, ... Leyde, Brill, 1936 ...
- WESTERMARK, Ed., *Skriftnas paterne dans la civilisation musulmane*, trad. fr. par R. Gudet, Paris, Payot, 1934, 230 p. (*Bibl. Historique*).
- WETZEL, F., *Babylon zur Zeit Herodots*, in *ZA* 48/1944, 45-68.
- WIDENSON, Geo., *The great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion*, in *Uppsala Universitets Årsskrift* 1945, 3.
- Id., *Literary and psychological aspects of the Hebrew Prophets*, *ibid.* 1946, 10.

BIBLIOGRAPHIE

- Id., *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, *Ibid.*, 1960, 7.
- Id., *Quelques remarques sur l'émigration silénite chez les peuples schémiques*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Hauniae 1953, 377-84.
- Id., *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension* (King and Saviour, 5), *Ibid.*, 1955, 1.
- Id., *Iranisch-semitische Kulturbegrenzung in persischer Zeit*, Cologne-Opfaden 1900, 163 p., 35 pl.
- Id., *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 160 p., 16 pl. (Ordn. Bucher, 57).
- WIMAND, FR., W. BACHMANN et K. WESTERMARK, *Teira*, Leipzig 1921.
- WIDMAN, W. A., *The Assyrians and their Neighbours*, 1929, XVI-247, 14 pl.
- WIDMANN, S., *Feuerpfeiler im Kleinasien und Iran*, in *Skrifter utg. av Kongl. H.-samfundet i Upsala*, 40/Uppsala 1946.
- WINKELMANN, H., *Arabisch-semitisch-Orientalisch-keltisch-germanisch-mythologische Untersuchungen*, in *MYAG 6/1901*, 151-373 (ou *Ibid.* 4-5, 1-223).
- WINKELMANN, H. A., *Stapel und Charaktere in der muslimisch-arabischen Literatur*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des islamischen Orients*, 7/Berlin 1930.
- WINSTEDT, H., *The Malay Magicium*, Londres 1951 (1^{re} éd. 1925), VII-160 p.
- WISSMANN, D. J., *Chronicles of Chaldean Kings (626-550 B. C.) in the British Museum*, Londres 1966, 90 p., I-XXI pl.
- WISSMANN, H. VON, et M. HERNER, *Beiträge zur historischen Geographie des persisch-muslimischen Südrabien*, in *Ahad. d. Wiss. u. d. Literatur in Mainz, Abh. d. Geistes u. Sozialwiss. Kl.* 1962, 1-5, 319-385, I-XII pl., 2 cartes; Unb.-d.-part, Wiesbaden 1963.
- WITTEL, M., *Zur Fiktion des Gutes*, in *ZA 30/1945-16*, 101-65.
- WOOD, W. C., *The religion of Canaan*, in *JBL 34/1916*, 1-123, 163-276.
- WÜSTENFELD, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien*, Göttingen 1853-3; Register, Göttingen 1863.
- Id., *Die Geschichte und Beschreibung des St. Mekka*: I- *Annal.* 1858; II- *Auszüge aus Geschichtsbüchern des St. Mekka* (Fakih, Fakh, im Zonayeh), 1850; III- *Qura ad-Din... ad-Manawallah*, 1857; IV- *Synthese des trois vol.*, Leipzig 1861.
- Id., *Die Wohnsitze und Wanderung der arabischen Stämme (à partir de la géographie de Bakr)*, Göttingen 1869.
- Id., *Die Strasse von Hayra nach Mekka mit der Landschaft Dharifa nach arab. Quellen bearbeitet*, Göttingen 1871.
- WÜSTENFELD-MARLEN, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung orient.-christlicher Ären*, 3. verb. u. erw. Aufl. unter Mitarbeit von Joachim Noyr, neu bearbeitet von B. Spuler, Wiesbaden, F. Steiner, 1961.
- YAHIA, O., *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi. Étude critique*, I-I', Damas, I'D, 1964.
- al-Ya'qubi, Ibn Wäqay, *Ta'rikh*, éd. Th. Houtsma, 1-21, Leyde 1883.
- Yaqut an-Nubi, K. *mu'jam al-buldan*, éd. Wüstenfeld, I-VI, Leipzig 1865-73 (Introd. et notes, vol. V; Indices, vol. VI); Introd. traduite en anglais par Wadie Jwaideh, Leyde 1958.
- az-Zabidi, Muḥ. Muḥammad, *Taj al-'arab min ḡawā'id al-Qāmūs*, 1-X, éd. du Caire 1286/1869-1287/1870.

BIBLIOGRAPHIE

- ZAMBAUR, E. DE, *Manuel de Géologie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.
- ZARA, HASSAN, *Le serment chez les anciens Sémites*, Thèse Lettres Paris, Avril 1958 (dactylographiée).
- ZIMMERN, R., *Die Djinns des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Bonn-Stuttgart 1952, 162 p., in-8°.
- ZELENIK, D., *La fonction religieuse et magique des contes de folklore*, in *Recueil ...* Odessburg, Leningrad 1934, 215-40.
- ZIMMERN, R., *Beiträge zur Kenntnis d. babylonischen Religion* : I- Die Beschwörungstafeln Surpu; II- Ritualtafeln für den Waisenger, Beschwörer und Sänger, Leipzig 1896-1901 (*Assyr. Bibl.*, 13).
- AB-ZIDIKI, HAYR AB-DIN, *al-A'Idan*, I-X, Le Caire, K. Fouad, 1954-58.
- AB-ZUBAYR, MUḤ'AB B. 'AḤMAD, *K. ḥadīṯ Qurayṣ*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire 1953 (*Dahḍ'ir al-'Arab*, 11).
- ZWERNER, S. M., *The Influence of Animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York 1920, XII-346, ill.
- ZYL, A. H. VAN, *The Moslems*, Leyde 1900, XII-340 p. (*Peterin Oriental Series*, 8).

Cette thèse de doctorat fut présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, en 1966, et publiée alors à un nombre limité d'exemplaires.

Toufic Fahd

La divination arabe

Études religieuses,
sociologiques et folkloriques sur
le milieu natif de l'Islam



Sindbad
1 et 3 rue Fautrier
Paris 18